

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 31. - Núms. 186-187



Tomo 59. - Fasc. 5 y 6

Necesidad de los dones del Espíritu Santo

(Continuación.)

CONCLUSION 2.^a *Los dones del Espíritu Santo son necesarios para la contemplación cristiana.*

Qué es contemplar.—Las cosas espirituales, advierte con frecuencia Sto. Tomás, no suelen tener nombres propios, sino que los toman, por analogía, de algunas cosas materiales, porque éstas nos son más conocidas. Por esta ley de semántica, la palabra *contemplar*, que hoy expresa un acto del espíritu, tuvo primitivamente un significado material, que podrá darnos alguna luz para la inteligencia de lo que ahora significa. En su acepción primitiva latina, el verbo *contemplare* (o *contemplari*) significaba el acto de *apuntar al blanco con la flecha*. Lo cual nos trae la idea de una mirada fija en un solo objeto que atrae toda nuestra atención.

Contemplar, por lo tanto, es acto de alguna potencia visiva, que pueden ser los ojos corporales, la imaginación o la inteligencia; mas siempre denota esa fijeza de la vista en un solo punto o en un solo objeto. El que contempla no razona, no discurre, no analiza, no compone ni divide ni forma juicio alguno, ni pasa de una cosa a otra; simplemente mira, ve, intuye el objeto contemplado, que le tiene como cautivo por el esplendor de su verdad o de su belleza. Es un acto de *simple aprehensión*, mas no en el sentido en que lo estudian los dialécticos, en cuanto acto inicial e imperfecto de la mente en el conocimiento de la verdad, sino más bien en cuanto acto perfecto y completivo de todos los otros, que virtualmente los incluye a todos y a todos trasciende, como de quien ya está en posesión de la verdad plena. Por ese motivo puede ser fruto de anteriores juicios, discursos o raciocinios, por los cuales se ha llegado a

la posesión de la verdad, que la inteligencia bebe, sin dificultad ni esfuerzo ni multiplicidad de actos, con sólo acercar sus fauces a la fuente. *Intuición*, más bien que *simple apprehensión*, pudiera denominarse; pero intuición que perdura, no momentánea y pasajera, porque la facultad cognoscitiva gusta a satisfacción del néctar que la sustenta y deleita, sin el esfuerzo de buscarlo ni llevárselo a la boca ni masticarlo siquiera.

Mas al decir que la contemplación es un acto de las facultades cognoscitivas, no se excluye totalmente al apetito, que también toma su parte. El es, ciertamente, el que fija el ojo, tiende el arco, dispara la flecha y goza, finalmente, con el sabor de la caza que la potencia visiva engulle. Porque la verdad y la belleza, que son los objetos de la contemplación, son al mismo tiempo el bien de la inteligencia y, bajo ese aspecto de bien, ya caen bajo los fueros del apetito, que las reclama como de su pertenencia y dentro de su objeto formal las encierra. Y así tiene que ser, porque el apetito es el que mueve para el ejercicio a todas las facultades cognoscitivas y sólo a través de ellas puede llegar el bien a sus senos.

Distintas especies de contemplación.—Siendo la contemplación un acto de visión, habrá desde luego tantas especies de contemplación cuantas sean nuestras potencias o facultades visivas. Habrá, por tanto, una contemplación sensible, correspondiente a la visión corporal; una contemplación imaginaria, que es producto de la fantasía; y una contemplación intelectual, que del entendimiento procede.

Mas no se especifican los actos tanto por las potencias, cuanto por sus objetos formales. Cuando la potencia está determinada *ad unum*, esto es, que no puede tener más que un objeto formal, entonces sus actos son todos de la misma especie y, en ese caso, pueden especificarse los actos por la diferencia de las potencias, porque esta diferencia coincide con la diferencia de los objetos. Tal sucede con todas las potencias sensitivas. Pero no ocurre lo mismo con las potencias espirituales, que no están determinadas *ad unum*. En la contemplación intelectual, por lo tanto, cabe distinguir dos especies radicalmente distintas, según se trate de la verdad natural como objeto de la contemplación, o de la verdad sobrenatural. Aunque también esta diferencia pudiéramos fundarla en la misma potencia, porque el entendimiento es potencia natural y activa para el conocimiento de la verdad natural, mientras que para el conocimiento de la verdad sobrenatural es solamente obediencial y pasiva.

Tenemos, por consiguiente, cuatro especies de contemplación bien definidas: a) *Contemplación sensitiva*, cual es la de algún objeto visible por los ojos corporales, como un cuadro artístico, un panorama, un monumento, el cielo tachonado de estrellas o la inmensidad de los mares.—b) *Contemplación imaginaria*, que es la de los objetos materiales representados en la fantasía, bien sean elaborados por ella misma, como cuando el artista contempla ya imaginariamente su obra antes de realizarla, en la materia, o bien grabados en ella por las imágenes que del exterior ha recibido.—c) *Contemplación intelectual* propiamente dicha o *natural*, que podemos llamar *filosófica*, cual es la de cualquier verdad natural que con claridad se presenta a nuestro entendimiento y por su magnitud, interés o belleza le cautiva, no siendo todavía contemplación mientras el entendimiento discurre, razona, forma juicios, reflexiona para adentrarla más en sí, sacar consecuencias o hacer aplicaciones. Esta contemplación tiene que ser muy breve y nunca duradera, porque el entendimiento humano, por su misma naturaleza, o se queda del todo inactivo, lo cual no es contemplación, sino embotamiento, o pasa espontáneamente de una cosa a otra, analizando, componiendo, discuriendo, que son sus actos propios. Por lo cual apenas merece el nombre de contemplación, que expresa ese acto simple, fijo y duradero del entendimiento, porque si a éste se le quiere detener naturalmente en su ejercicio, no podrá sobrevenirle otra cosa que una especie de aletargamiento e inacción soporífera y enervante.—d) *Contemplación sobrenatural*, finalmente, que es de verdades sobrenaturales inaccesibles a nuestra inteligencia en su ser natural, lo cual supone un principio sobrenatural elicitivo. Tal es la que llamamos aquí *contemplación cristiana*, porque ella es propia y exclusiva del cristiano que tiene fe sobrenatural y divina, ya que las tres especies anteriores están al alcance de cualquier hombre.

La división que antecede es completa y esencial, pues procede por las causas intrínsecas, sin que pueda darse otra división lógicamente aceptable. Cualquiera otra división que se proponga, tiene que fundarse en algo accidental y, por consiguiente, no será conforme a los principios dialécticos. Así, la división, tan en boga, de la contemplación en *adquirida* e *infusa*, no tiene razón de ser, puesto que procede por una causa extrínseca—aparte de otros inconvenientes—y no expresa más que una diferencia accidental. En ese caso, lo mismo pudiéramos dividir la ciencia en general—y más propiamente que la contemplación, porque la ciencia es un hábito que puede ser adquirido o infuso, mientras que la contemplación es acto al cual no se apropian tales calificativos—en adqui-

rida e infusa, que no es ninguna división específica, porque Salomón, por ejemplo, ha tenido ciencia infusa que no era de distinta especie que la que otros pueden tener por el estudio, suponiendo que versaba sobre las mismas verdades.

Y si alguno quisiera oponer a esta doctrina que también las virtudes se dividen en adquiridas e infusas y todos admiten esta división, muy fácil nos sería la respuesta. Esta división en las virtudes, en tanto es aceptable en cuanto se refunde en la que se hace por el objeto formal de las mismas, esto es, que son infusas las que tienen un objeto sobrenatural, por lo cual nadie puede alcanzarlas sin que Dios se las infunda, o lo que es lo mismo, que son infusas *per se*; mientras que las otras tienen un objeto natural, y así podemos adquirirlas por nuestro esfuerzo y ejercicio, aunque también pudiera Dios infundirlas. Si esto mismo quisiera aplicarse a la contemplación—aunque tampoco le cuadra, por tratarse de un acto—, tendríamos una aplicación muy sencilla: las tres primeras especies de contemplación que hemos consignado, pertenecen a la contemplación adquirida, porque tienen un objeto que está a nuestro alcance; mas la cuarta necesariamente tiene que ser infusa, porque su objeto es sobrenatural y trasciende a las fuerzas de nuestro entendimiento. Mas suponemos que no se contentarán con esto los caballeros andantes de la contemplación adquirida, sino que intenten meterla de hocicos en el camarín secreto de la verdad sobrenatural, aunque vaya oliendo a ajos de cosas terrenas.

Diversos fenómenos de aparente contemplación sobrenatural.—A nadie se le puede ocurrir que nuestras facultades cognoscitivas, por sí mismas, puedan alcanzar la verdad sobrenatural ni mucho menos contemplarla, porque eso sería paladinamente erróneo y hasta herético, pues vendría a destruir la esencia de lo sobrenatural. Pero hay ciertos fenómenos que, por no ser bien analizados lógicamente y psicológicamente, vienen a sembrar enorme confusión, hasta el punto de que se admita sin repugnancia que una misma cosa sea sobrenatural y adquirida, denominaciones que necesariamente se excluyen, porque todo lo sobrenatural, por definición, tiene que ser infuso. Podrá serlo quizá, mas no *secundum idem*. Los calificativos de sobrenatural y adquirido no pueden convenirle a una misma cosa esencialmente (*per sé*), sino sólo por cosas accidentales diferentes (*per accidens*). Como si dijéramos que un hombre es blanco y negro, porque tiene blanca la piel y negro el cabello.

De ahí la conveniencia de analizar brevemente algunos de esos fenómenos.

a) *Fenómenos de contemplación visual*.—Un hombre se queda absorto mirando una imagen de Cristo crucificado. Aquellas llagas acardenaladas y manando sangre, aquellos miembros extendidos y descoyuntados, aquel color cadavérico, aquella boca resequida y entreabierta, aquellas facciones contraídas por el dolor, aquella luz de sus ojos próxima a extinguirse con centelleos de amor, resignación y sufrimiento, aquellos cabellos desmadejados y apelonados por la sangre coagulada, aquellas espinas que taladran sus sienes varoniles... todo esto le conmueve profundamente y no acierta a separar de allí sus ojos. ¡Está en contemplación! Y es contemplación adquirida, sin duda alguna, porque es él quien mira y ve con los ojos de su cuerpo, sin otro aditamento alguno. Y es—dirá alguno—sobrenatural, porque el objeto que contempla es el Hijo de Dios, encarnado por nuestro amor y muriendo por nuestros pecados, como la fe le testifica. He aquí, pues, un caso de contemplación sobrenatural adquirida.

Analicemos ahora el hecho. Esta contemplación se verifica por los ojos corporales. Pero los ojos no pueden percibir la verdad sobrenatural, ni aún de *potentia Dei absoluta*. Y otro tanto podemos decir de su fantasía, impresionada por aquella imagen dolorosa, que conmueve toda su parte sensitiva y le emociona sensiblemente. Hasta aquí, por lo tanto, no tenemos nada de contemplación sobrenatural. Lo mismo pudiéramos tenerla un hereje que admite por fe humana la Divinidad de Jesucristo, y hasta un infiel de corazón tierno y compasivo que sólo ve en Cristo un hombre extraordinario y digno de mejor suerte.

Pero ¿qué hace entre tanto el entendimiento? El entendimiento podrá no hacer nada, y entonces el que así contempla perderá lastimosamente el tiempo, porque su contemplación no trasciende a lo sensible. Podrá recordar lo que la fe le testifica: que aquel Hombre es verdadero Hijo de Dios que muere así atormentado por nuestras culpas; y sobre ello discurrir, sacar consecuencias y hacer aplicaciones; y entonces hará una buena *meditación*, para la cual sirvió como de preámbulo y excelente disposición aquella contemplación sensitiva inicial, que recogió y encauzó sus potencias sensitivas para que no distraigan ni estorben al entendimiento en sus funciones propias, antes bien, cooperen con él y con la voluntad en sus afectos y resoluciones. De ahí que algunos maestros de espíritu recomienden mirar siempre al crucificado cuando se hace oración mental.

Nada, pues, de contemplación sobrenatural tenemos hasta ahora. Esta podrá venir, pero será de otro modo.

Otro caso semejante. Celébrase una función litúrgica con toda pompa y esplendor. El sobrio ornato del templo, el resplandor de las antorchas, el concurso y compostura de los fieles, las músicas religiosas, las preciosas vestimentas de los ministros del altar, la majestad simbólica de las sagradas ceremonias, en un ambiente de recogimiento y de misterio, impresionan gratamente el sentido y la imaginación y toda la parte sensible del hombre, que parece quedarse por algún tiempo en aquella contemplación. Es la *contemplación litúrgica* que llaman algunos, que, evidentemente, también es adquirida.

Repetimos lo del caso anterior. ¿Qué hace entre tanto el espíritu? Si no hace nada, aquella contemplación sensible de nada le aprovecha. No es verdadera contemplación cristiana. Sin fe divina y sin ningún principio sobrenatural se puede tener lo mismo. A protestantes he visto así impresionados en una función religiosa en honor de la Sma. Virgen, lamentando que ellos no tuvieran un culto semejante; y a un racionalista, totalmente incrédulo, más impresionado aún con las ceremonias de Semana Santa. También estos tenían contemplación *litúrgica*, mas nadie dirá que fuese contemplación cristiana.

Mas si, el espíritu toma de ahí motivo para elevarse a Dios por fe, ejercitándose en actos de devoción, de adoración, o cualesquiera otros actos interiores de la virtud de la religión, que ese es el fin principal de nuestro culto externo, resulta que esa contemplación sensible no es otra cosa más que un andamiaje sobre el cual el espíritu se eleva para ejecutar sus actos propios, o un electro-imán que enfrena y orienta en determinado sentido todas las facultades sensitivas, atrayéndolas hacia su centro, para que no impidan al alma en su piadoso ejercicio. Y como este ejercicio del alma es aquí lo principal, y por lo que tienen de principal han de denominarse las cosas, no podemos llamar a esto acto de contemplación, lo mismo que en el caso anterior, sino de meditación o de lo que sea, según los actos en que el alma se ejercita.

Pudieran multiplicarse los ejemplos.

b) *Fenómenos de contemplación imaginaria*.—Estos fenómenos se reducen de alguna manera a los anteriores, con la única diferencia de que aquí es la imaginación la que elabora su objeto, mientras que allí recibía lo que le entraba por los sentidos.

Muchos tratadistas de oración mental recomiendan como uno de los

preámbulos para entrar en ella lo que llaman *composición de lugar*. Es muy conveniente para las personas de viva imaginación y tiene capital importancia en el método de S. Ignacio. Consiste en representarse en la fantasía con toda la fuerza posible la parte sensible de aquello que se quiere meditar, como si se trata de la pasión de Cristo, figurárselo todo como si se estuviera viendo o se acabara de presenciar; y cuando la materia de la meditación no tiene parte sensible, buscar también alguna imagen sensible que represente de alguna manera aquella verdad o misterio, o que tenga alguna relación con el misterio mismo. Esto hace el mismo efecto que la presencia de las imágenes o ceremonias sagradas y nada tenemos que decir de ello mientras se reduzca a una disposición previa para la meditación.

Pero hay autores que a tal fantasía llaman contemplación y pretenden que el espíritu permanezca con la mirada interior fija en ella sin pasar adelante. A éstos tenemos que decir, como en el caso de la contemplación de los sentidos, que enseñan a perder lastimosamente el tiempo, o lo que es peor, a formarse una piedad fantasmagórica y sensible, apta para todos los extravíos y aberraciones, porque a Dios no se llega con la fantasía ni el sentimiento, sino con lo más elevado de la mente. Si el entendimiento en ese caso no hace nada, tampoco eso será contemplación cristiana, sino fantasmagórica o imaginativa, mas si el entendimiento discurre sobre lo que la imaginación le representa y mueve a la voluntad para los actos consiguientes, ya tenemos aquí meditación, y no contemplación.



c) *Fenómenos de contemplación intelectual aparente*.—Autores hay que admiten la existencia de una *contemplación teológica*; que es adquirida, porque adquirido es el hábito de la ciencia teológica de donde procede, y es sobrenatural, porque sobrenaturales son las verdades sobre que versa la teología. Y esta misma contemplación teológica que se limita a un orden puramente especulativo o abstracto, será verdadera contemplación adquirida sobrenatural de oración cuando va acompañada del afecto o se traslada a un orden pragmático. La cosa parece bien clara, y teólogos eminentes han sido alucinados por este espejismo. Y en realidad de verdad, es el único argumento con apariencias de científico que se puede proponer a favor de la tan decantada contemplación adquirida.

En efecto, un teólogo, por el estudio o la meditación, llega a alcanzar y entender perfectamente una verdad teológica cualquiera, lo mismo que un filósofo llega a entender una verdad de orden natural o filosófico. Antes de llegar a desentrañar perfectamente el problema, no

cabe contemplación, sino discurso, raciocinio, en una forma o en otra, para ir deduciendo las consecuencias contenidas en los principios; mas luego puede verse todo con una simple mirada y, si esa mirada es un tanto duradera, ya tenemos un acto de verdadera contemplación. ¿Por qué se ha de admitir esto como posible para un filósofo y no para un teólogo, si el proceso es exactamente el mismo?

Pues bien, lo que hace un teólogo en el estudio, lo hace un cristiano cualquiera en la meditación, con la única diferencia de que las conclusiones que en la oración saca el cristiano han de ser de un orden práctico y afectivo, pues de otro modo su meditación no sería oración, sino más bien estudio. Por consiguiente, ningún inconveniente puede haber en que un cristiano, después de haber meditado, una y muchas veces, sobre alguna verdad sobrenatural, razonando, discurriendo, sacando consecuencias y haciendo aplicaciones, pueda de una sola mirada ver todo el contenido de sus meditaciones pasadas, y nadie podrá dudar de que eso es ya verdadera contemplación, adquirida, pues la ha logrado por sus esfuerzos, y sobrenatural, pues trata de cosas sobrenaturales.

Si alguno de los partidarios de la contemplación adquirida tuviera el disgusto de oírme, tal vez ahora diera un salto de júbilo, porque no sé de ninguno que haya expuesto el argumento con tanta fuerza y claridad. Mas pronto tendría que exclamar: “¡nuestro gozo, en un pozo!”, si continuase escuchando.

El hecho es tan evidente que sería ridículo negarlo. Pero vamos a analizar su contenido, como en los hechos precedentes.

Aunque parezca extraño, no ve lo mismo el filósofo que el teólogo las conclusiones que respectivamente derivan de sus principios. Dichas conclusiones, como sabe cualquier estudiante de lógica, no pueden tener más evidencia que la de los principios de donde proceden y en los cuales están virtualmente contenidas. Ahora bien, los principios de donde parte el filósofo son evidentes por sí mismos y su evidencia se comunica proporcionalmente a las conclusiones de ellos derivadas. Por consiguiente, el filósofo puede *ver* la verdad contenida en la conclusión, no con evidencia inmediata, pero sí con la evidencia que dimana de los mismos principios. Y si ve la verdad, de alguna manera puede contemplarla, aunque esa contemplación filosófica sea muy imperfecta y transeunte, por la inestabilidad de nuestro entendimiento, que naturalmente tiende a formar actos distintos sucesivos y complejos, cuando no se le reduce a la inacción.

Mas concedamos que exista, como quiera que sea, alguna manera de

contemplación filosófica. ¿Podremos seguir el paralelismo para venir a parar en que existe igualmente una contemplación teológica? Poco esfuerzo mental se necesita para ver que *no hay paridad*, como se dice en las escuelas. Los principios de donde parte el teólogo en sus lucubraciones son las verdades de fe, que no tienen evidencia alguna, ni mediata ni inmediata, que no pueden ser *vistas* ni en sí mismas ni en otras, porque se destruiría la fe misma. Y si la verdad contenida en los principios de fe no puede ser *vista*, sería un absurdo decir que puede ser vista la verdad contenida en las conclusiones. Y si no puede ser vista, tampoco puede ser contemplada, porque hemos quedado en que la contemplación es una manera de visión.

¿Pero es que el teólogo no ve nada cuando legítimamente ha deducido una conclusión teológica de los principios establecidos por la fe? Algo ve, ciertamente, porque de otro modo la Teología no sería ciencia. Mas lo que ve no es la verdad, contenida en la conclusión, sino la ilación que existe entre la conclusión y los principios de donde se deriva. La Teología, hablando en términos de escuela, *habet evidentiam consequentiae, non consequentis*. Lo único evidente es que tal conclusión está contenida en tales premisas; una verdad lógica, no objetiva, un ente de razón. Y eso es, por consiguiente, lo único contemplable, porque es lo único visible. De donde se infiere necesariamente que esa contemplación teológica, dado caso que exista, no tiene por objeto la verdad sobrenatural, ni siquiera la verdad natural objetiva, sino un producto de la razón, que es su mismo raciocinio. Esta contemplación—repetimos lo que en casos anteriores—no es contemplación cristiana; lo mismo pudiera tenerla un hereje, que carece de fe divina, con tal que admita materialmente por fe humana algunas de las verdades de la fe; o un teólogo católico que hubiera perdido la fe por dudar positivamente de todo lo que la fe enseña, porque puede ver muy bien que, si tales premisas fuesen verdaderas, las conclusiones también lo serían.

Queda, pues, reducida a una mera entelequia la tan asendereada contemplación teológica.

Si no nos llevara demasiado lejos, confirmaríamos esto mismo con el análisis de la sobrenaturalidad del hábito de la Teología, en cuanto distinto del hábito de la fe, y también de la sobrenaturalidad de la conclusión teológica, puesto que ésta no es sobrenatural para nosotros (quoad nos), sino por lo que participa de su fundamento, que es la verdad de fe (*participative et fundamentaliter*), ya que el raciocinio que la produce es puramente natural y humano, y la conclusión, según una ley dia-

léctica, "sigue siempre la peor parte". Más queda suficientemente probado con lo expuesto anteriormente y no hay por qué detenernos más en ello.

Ahora bien, la meditación, en cuanto oración mental, no se diferencia de la meditación o discurso como estudio sino por el fin a que una y otro se ordenan. Por parte de la inteligencia son una misma cosa; pero la meditación-estudio tiene un fin puramente especulativo, por lo menos como fin directo e inmediato, mientras que la meditación-oración tiene un fin práctico, pues se ordena a mover la voluntad o el apetito, haciéndole prorrumpir en actos de virtudes. Por consiguiente, lo que hemos dicho de las conclusiones propiamente teológicas, podemos decirlo proporcionalmente de las conclusiones prácticas que sacamos en la oración para reformar nuestra vida o producir actos de virtud. En manera alguna pueden ser *vistas*, sino únicamente admitidas por la infalibilidad de nuestra fe, en que se apoyan, y el valor de nuestro raciocinio, que las da a luz. Lo único contemplable aquí, por lo tanto, sería la ilación que existe entre la conclusión deducida y la verdad de fe de donde se deriva. Y esta contemplación, si se diera, ¿qué objeto puede tener prácticamente? A parte de que no es ni puede ser contemplación sobrenatural, sería una dulce manera de perder el tiempo. El entendimiento podrá repasar una y mil veces su raciocinio para persuadirse bien de la conclusión en cuanto contenida en las verdades de fe que él admite (meditación, discurso); podrá luego con una mirada o juicio sintético ver la conclusión contenida en las premisas sin seguir paso a paso los discursos anteriores, como el que está muy ejercitado en cualquier ciencia ve sin discurso las conclusiones contenidas en los principios; pero, una vez hecho esto, lo que importa es mover la voluntad y no quedarse en ese *dolce far niente*, contemplando una enteleguía, que vendría a ser como la contemplación en que se ponían los *begardos* mirándose al ombligo o una especie de narcisismo contemplando su propia sombra. Y para mover así la voluntad hacen falta nuevos actos en que intervenga la voluntad misma, y no permanecer en esa estolidez infecunda.

Y repetimos lo de siempre. Esa manera de contemplación puede tenerla también un hereje. Un sacerdote católico que había vivido siempre entre protestantes me decía en cierta ocasión que conocía a algunos, muy piadosos y dados a la oración, que tenían una contemplación por ese estilo. Y él dudaba si sería verdadera contemplación sobrenatural, que suponía en ellos, por lo tanto, el estado de gracia santificante, aunque materialmente estuviesen en la herejía. Mas pronto se desengañó,

al oír mis explicaciones, de que era sólo una ficción o una mueca de la verdadera contemplación cristiana, como es la contemplación de todos los herejes y de los sectarios de cualquiera de las otras religiones.

Por aquí vemos, estrujándola, a qué queda reducida esta manera de contemplación que tan denodados paladines ha encontrado en nuestros días: peligrosa, vana, inconsistente, que ni con pinzas hay por donde cogerla.

Demostración de la tesis.—Descartadas todas estas maneras de aparente contemplación cristiana, ya es tiempo de que probemos directamente nuestra conclusión.

Hay que partir del supuesto de que la contemplación sobrenatural, que llamamos cristiana, tiene que tener por objeto la verdad sobrenatural; y esta verdad sobrenatural, formalmente considerada, no podemos alcanzarla con acto alguno que no proceda de un hábito sobrenatural.

Ahora bien, todos los hábitos operativos sobrenaturales que existen en nosotros, se reducen a virtudes infusas y dones. Mas como la contemplación es un acto del entendimiento especulativo, sólo aquellos hábitos que residan en esta facultad como en sujeto propio podrán ser principio elicitivo del acto de contemplación.

Ya tenemos, por lo tanto, bien delimitado el campo de investigación, porque entre las virtudes no encontramos más que una que tenga por sujeto el entendimiento especulativo, cual es la fe; y entre los dones están los de sabiduría, entendimiento y ciencia, que son a la verdad divina lo que los hábitos naturales del mismo nombre son a la verdad humana. Entre estos hábitos, por consiguiente, tenemos que buscar el principio productivo de la contemplación.

Mas aunque nadie puede dudar de que el acto de contemplación es propio del entendimiento, también es cierto que en la contemplación cristiana tiene parte principalísima el elemento afectivo, y es conveniente, por ese motivo, examinar el concurso que a la contemplación prestan las otras virtudes, a fin de evitar errores y confusiones.

Las virtudes morales: causa dispositiva de la contemplación.—Es un hecho, comprobado por la experiencia, que nadie llega a tener verdadera contemplación cristiana sino después de haberse ejercitado, durante un tiempo más o menos largo, en la práctica de las virtudes morales y poseerlas en cierto grado de perfección.

De este hecho nos da la explicación el Angélico por las siguientes pa-

labras: "El acto de contemplación es impedido, ya por la vehemencia de las pasiones, por la cual la intención del alma es abstraída de las cosas inteligibles a las sensibles, y ya por los tumultos exteriores. Mas las virtudes morales impiden la vehemencia de las pasiones y apagan los tumultos de las ocupaciones externas. Y por eso las virtudes morales pertenecen dispositivamente (*dispositivae*) a la vida contemplativa" (II-II, q. 180, a 11). Y muy particularmente se requiere para esto la virtud de la castidad, como el mismo Santo Doctor advierte, que es la que "vuelve al hombre más apto para la contemplación, en cuanto que las delectaciones venéreas son las que más deprimen la mente hacia las cosas sensibles" (Ib., ad 3).

Y, en efecto, sin una gran pureza de corazón nadie espere llegar a la contemplación, porque "el hombre animal no percibe las cosas del espíritu de Dios" (I Ad. Cor. II, 14). Y esto mismo nos indica el Señor en el Sermón de la Montaña, pues la promesa de ver a Dios, que de algún modo se cumple en esta vida por la contemplación, sólo se da para los limpios de corazón. El que tiene los ojos llenos de fango, no puede ver la luz del sol.

De ahí que la vida activa, en la cual se ejercitan las virtudes morales, debe preceder a la vida contemplativa como disposición para ella (Ib., q. 182, a. IV), la ascética a la mística, la *vía purgativa* a la *vía iluminativa*, formando como distintas jornadas del camino espiritual hasta llegar a la unión con Dios.

La caridad: causa motiva de la contemplación y efecto de la misma. Es sentencia común de místicos y teólogos que no puede darse contemplación cristiana sin caridad. Tan importante es la caridad, que algunos, fundándose en ciertas palabras de San Gregorio, han creído que la caridad es lo esencial de la contemplación. Y, ciertamente, donde quiera que encontremos un acto de verdadera contemplación sobrenatural, allí está la caridad que actúa, la voluntad que ama; mientras que, en ocasiones, el entendimiento parece que está del todo libre o como dormido.

Mas no es así la realidad. Es imposible que la voluntad quede así prendida en un acto ininterrumpido de amor, si en lo más elevado y sutil del pensamiento, en el ápice de la mente, no penetra alguna noticia de lo divino, aunque su parte inferior quede suelta, dando guerra y alborotando; o bien que todas las potencias cognoscitivas queden como dormidas, cuando en realidad lo que están es como encantadas por aquel silbo celestial.

Sin llegar a este extremo de atribuir a la caridad el acto esencial de

la contemplación, otros hay que le conceden, por lo menos, cierta influencia intrínseca en el mismo acto, de tal suerte que un hábito que por su propia naturaleza sería incapaz de producir un acto de contemplación, ayudado por la caridad, puede llegar a producirlo. Tal sucedería con la virtud de la fe, que, por ser de cosas que no se ven, no puede por sí sola poner el acto de la contemplación; mas podría ponerlo una vez informada y vivificada por la caridad. Lo cual resulta absolutamente inadmisibile, porque es imposible que un hábito de naturaleza afectiva concorra intrínsecamente a un acto cognoscitivo.

¿Cuál es, por lo tanto, el concurso que la caridad presta a la contemplación, tan importante, en verdad, que sin caridad la contemplación cristiana ni existe ni puede existir?

Hermosamente nos lo declara el Angélico Maestro por las siguientes palabras: "La potencia apetitiva mueve a mirar una cosa, ya sensible ya inteligiblemente, unas veces por amor de la cosa vista... y otras veces por el amor del conocimiento que uno consigue por la mirada. Y por esto Gregorio constituye la vida contemplativa en el amor de Dios, en cuanto que uno por el amor de Dios se enciende para mirar su belleza" (II-II, q. 180, a. 1).

Y esto mejor lo podremos entender por lo que el mismo Santo nos dice en otro lugar, hablando de la inhesión que produce el amor. "En cuanto a la facultad cognoscitiva, escribe, el amado se dice que está en el amante en cuanto que el amado mora en el pensamiento del amante... Y el amante se dice en el amado según el conocimiento, en cuanto que el amante no se contenta con una superficial aprehensión del amado, sino que se esfuerza por investigar intrínsecamente todas las cosas que al amado pertenecen, y de este modo penetra hasta sus interioridades, según lo que se dice del Espíritu Santo, que es el amor de Dios (I Ad Cor. II, 10), que *escudriña hasta las profundidades de Dios*" (I-II, q. 28, a. II).

El amor de Dios, según esto, es el que fija en El el ojo de la mente; el impulsivo que lanza flechado el pensamiento hacia ese blanco para clavarse en su mismo corazón o en su misma entraña. Pero si el ojo no tiene un aparato visivo, un telescopio adecuado para salvar la distancia infinita que le separa del Astro Divino; si la flecha no tiene la punta bastante acerada para penetrar la coraza irrompible del sobrenatural misterio; la caridad será del todo ineficaz para producir un acto de verdadera contemplación. Por mucho que mire, no verá nada.

Es, por consiguiente, la caridad la causa motiva o impulsiva de la contemplación, pero siempre una causa extrínseca, que no afecta a lo esen-

cial del acto mismo. Santo Tomás lo afirma con la misma claridad: "La vida contemplativa tiene su motivo de parte del afecto; y según esto el amor de Dios y del prójimo se requieren para la vida contemplativa; pero las causas moventes no entran en la esencia de la cosa, sino que disponen y perfeccionan la misma" (II-II, q. 180, a. II ad 1).

Bajo otro aspecto pudiéramos estudiar la influencia de la caridad en el acto de la contemplación. La caridad es la que nos une con Dios, la que hace a Dios huésped de nuestras almas, no sólo por la presencia de su inmensidad, sino por la verdadera inhabitación de las tres Divinas Personas, bajo el aspecto de su vida íntima que al alma comunica, según la promesa del Salvador: "Vendremos y haremos mansión en él" (Joan. XIV, 23). La Trinidad inefable—¡el misterio de los misterios!—está dentro del alma por la caridad. Y sólo así puede ser objeto de contemplación, pues se trata de un conocimiento experimental.

La caridad, por lo tanto, es la que realiza un verdadero acercamiento entre el sujeto que contempla y el objeto sobrenatural, no sólo de orden intencional como lo hace la fe, sino de orden real y positivo; y sin ese acercamiento el objeto sobrenatural no sería contemplable, permanecería siempre alejado de nosotros, fuera de nuestro alcance. Si la fe nos lleva hasta los umbrales del templo, la caridad nos introduce en el *sancta sanctorum*, donde ya podremos *ver* la divinidad si tenemos luz que nos alumbre.

En este sentido también la caridad es causa de la contemplación, pero de una manera extrínseca, no esencial, que se reduce igualmente a la causa motiva, pues lo que hace es acercar el contemplante al contemplado.

Y aún pudiérase añadir un tercer modo cómo la caridad es causa de la contemplación, porque ella es el tronco de donde nacen los dones del Espíritu Santo, y si la contemplación es acto de los dones, como luego veremos, síguese de ahí que la caridad es causa remota de la contemplación misma.

No creemos posible ningún otro influjo de la caridad en el acto de contemplación fuera de los tres indicados. Influjo efficacísimo, de todo punto necesario, pero siempre extrínseco y no formal.

Mas también hemos dicho que la caridad es efecto de la contemplación. ¿Cómo no? La presencia del objeto amado es causa de deleite, y cuanto más bueno y más bello sea el objeto que se ama, tanto más se goza en contemplarle. ¿Pues qué gozo inefable producirá contemplar aquel Bien infinito y Belleza consumada, aunque sólo sea transparentado entre las nubes del misterio? Y este deleite incomparable enciende más al alma en el amor. De ahí que el alma que contempla está al mis-

mo tiempo amando, y amando con toda la fuerza de que es capaz, no con actos sucesivos como cuando se medita para mover la voluntad a ejercitarse en actos de amor, sino simultáneamente y en la mayor simplicidad, porque el amor fluye espontáneamente de la contemplación.

En breves palabras nos lo declara Sto. Tomás diciendo: “Cada uno se deleita cuando alcanza aquello que ama; por consiguiente, la vida contemplativa termina en la delectación, de lo cual proviene también el amor” (II-II, q. 180, a. I).

Además, el conocimiento, según el mismo Doctor Angélico, es causa del amor (I-II, q. 27, a. II). Y siendo el conocimiento que de Dios se alcanza por la contemplación el más perfecto que se puede tener en esta vida, necesariamente el amor crece en proporción a ese conocimiento—si no es que a él se adelanta—incomparablemente más que con nuestros rastrosos discursos y raciocinios en la simple meditación.

La fe: causa material de la contemplación.—Los dones del Espíritu Santo no tienen materia propia en que ejercitarse, sino que su materia es la misma de las virtudes. De ahí es que ellos “perfeccionan al hombre para los mismos actos de las potencias del alma para los cuales perfeccionan las virtudes” (I-II, q. 68, a. VII, “en aquello que las virtudes no pueden perfeccionar” (Ib., a. VIII *Sed c.*). De donde se infiere que siempre que actúan los dones en el hombre, actúa simultáneamente alguna virtud, siendo imposible señalar un solo acto de cualquier don, que no sea acto de alguna virtud juntamente.

Pero no es posible que un acto proceda del mismo modo (*secundum idem*) de dos hábitos distintos, sino que uno de ellos concurrirá suministrando la materia (*materialiter*) y el otro dando al acto su última forma (*formaliter*). Por no distinguir bien estas cosas es por lo que tantas confusiones se producen a veces en multitud de cuestiones.

Según esto, ¿cómo concurre la fe al acto de la contemplación? Evidentemente tiene que concurrir suministrando la materia. La materia de la contemplación cristiana ha de ser la verdad sobrenatural, y ésta no podemos poseerla en esta vida sino por la virtud de la fe, que hace al entendimiento adherirse a ella y prestarle asentimiento, aún envuelta en las sombras del misterio, por la divina autoridad de quien se ha dignado revelarla.

El acto de contemplación, por consiguiente, pertenece de alguna manera a la virtud de la fe. Y de una manera más íntima que a la caridad, porque ésta sólo concurre de un modo extrínseco, según hemos visto,

mientras que la fe contribuye al acto de la contemplación como causa intrínseca y, por tanto, esencial, ya que la materia de una cosa forma parte de la esencia misma.

Mas de aquí no se sigue que la contemplación pueda llamarse acto de la virtud de la fe, propiamente hablando, porque las cosas se denominan por la forma y no por la materia. Una mesa no se llamaría tal por la madera de que está hecha, sino por la forma que el artífice le ha dado. Y si muchas veces se atribuye a la fe el acto de contemplación, es cuando no se trata de precisar teológicamente el contenido formal del mismo; mirando sólo al objeto de la fe, que es materialmente el mismo de la contemplación, aunque formalmente se diferencian, porque es muy distinto el modo como se alcanza dicho objeto por el acto de fe y por el acto de contemplación.

Así, el acto de contemplación supone siempre el acto de fe, porque no es posible contemplar un objeto al cual el entendimiento no esté de alguna manera unido, y esa unión intelectual con el objeto sobrenatural sólo de la fe nos puede venir. La caridad nos une con el objeto sobrenatural en el orden afectivo en cuanto es Bien infinito, y la fe nos une con el mismo en el orden intelectual en cuanto es Verdad primera. Una vez así unido el entendimiento con la verdad sobrenatural, ya tendrá una capacidad radical para contemplarla; mas eso ya no pertenece al hábito de la fe, que se limita a prestar su asentimiento a la verdad, movido por la voluntad y no por la verdad misma, en cuanto que sólo presta dicho asentimiento por una autoridad extrínseca. Veamos, por tanto, si los dones que "se dan para ayuda de las virtudes" y perfeccionan al hombre en aquello a que las virtudes no alcanzan, son las que pueden darnos el acto de contemplación.

Los dones: causa elicitiva y formal de la contemplación.—Tres argumentos aduciremos, no de igual fuerza y valor, para probar este aserto, que viene a ser como el ápice de nuestra segunda conclusión.

a) *Por exclusión.*—Acabamos de ver la función que desempeñan en el acto de la contemplación la fe y la caridad, que son las dos únicas virtudes a que pudiera atribuirse. Mas conviene insistir un poco sobre la imposibilidad de que estas virtudes produzcan formalmente el acto de la contemplación, ni juntas ni separadas, porque el objeto de la contemplación cae fuera de su objeto formal.

El objeto material de la fe es primeramente Dios en cuanto verdad

primera sobrenatural, y secundariamente todas las otras cosas contenidas en la revelación. En esto casi coincide la fe con la contemplación, pues también ésta tiene por objeto primario a Dios y por objeto secundario las otras cosas en orden a Dios (II-II, q. 180, a. IV).

Pero el objeto formal de una y otra son muy diferentes. La fe tiene por motivo formal (*objectum quo, ratio sub qua*) la autoridad de Dios que revela (II-II, q. 1, a. I); lo cual hace que esa verdad primera y todo lo demás a que la fe se extiende (*objectum quod*) no sea visto ni con los corporales ni con los ojos del espíritu (Ib. a. IV). Y así, el acto propio de la fe, que es el acto de creer, es un simple asentimiento de la mente a esa verdad no vista, sólo por la autoridad de quien nos la ha manifestado. Y esta cualidad de no ser vista es esencial al acto de la fe, pues entra en su objeto formal, y es lo que propiamente la especifica, constituyendo su última diferencia.

Por el contrario, el motivo formal de la contemplación es la evidencia de la cosa contemplada, lo cual hace que el objeto de la contemplación sea visto de alguna manera. En el cielo esa visión será perfecta; mas "aún en esta vida Dios puede ser visto de algún modo". Y porque puede ser visto, puede ser también contemplado.

Ahora bien, no hay hábito alguno, por mucho que se estire, que pueda alcanzar a lo que está fuera de su objeto formal. Y como el objeto contemplable ha de ser siempre bajo la razón de cosa que se ve, y el de la fe bajo la razón de cosa que no se ve, necesariamente se infiere que la fe en cuanto tal jamás podrá poner un acto de contemplación.

Y sino puede por sí sola, tampoco puede informada o ayudada por la caridad, porque la caridad, siendo de índole afectiva, en manera alguna puede concurrir esencialmente para poner un acto intelectual, cual es el de la contemplación.

Oigamos lo que a este propósito nos dice Juan de Sto. Tomás: "Los hombres, escribe, que por modo ordinario proceden en contemplación de sola fe, se consumen de tedio y no pueden perseverar mucho; mas los que son contemplativos e intentan penetrar los misterios de la fe, tienen que usar del don de entendimiento. Mas porque no son muy inteligentes y dicen, sin embargo, que tienen razón o contemplación en fe desnuda, apenas saben tener contemplación, sino que divagan o duermen en sus contemplaciones, o se mueren de tedio; porque *la fe sola no contempla*, sino que en la oscuridad asiente" (*De donis*, art. I, § 2, n. 4).

Pues bien, si ni la fe ni la caridad ni ninguna otra virtud ni todas juntamente pueden producir elicitiva y formalmente el acto de la con-

templación cristiana, forzosamente hemos de concluir que a los dones intelectivos pertenece como acto propio. Ningún otro hábito sobrenatural hay en el hombre más que virtudes y dones, y si a aquellas no les compete, de los dones tiene que ser producto.

Sólo quedaría el recurso de incluir la contemplación en el número de las gracias *gratis dadas*, que se reciben por modo transeunte, sin que supongan hábito alguno en quien las tiene, como la profecía o la gracia de curar enfermos. Mas nadie se atreverá a sostener una posición tan absurda e inconsistente, con sólo advertir que las gracias *gratis dadas* son para edificación de la Iglesia más bien que del mismo que las recibe, en quien ni siquiera suponen el estado de gracia habitual, ni aún el hábito de fe sobrenatural.

Mas aún pudiera a alguno presentársele una duda. Si la contemplación es cierta manera de visión y la fe lleva consigo como condición esencial la no visión, parece que deben excluirse mutuamente, de modo que en el contemplativo se desvaneciera la fe, porque son cosas contrarias entre sí.

Muy fácil nos será contestar a esta dificultad. Si se tratase de una visión plena, total y entitativa del misterio sobrenatural, como sucederá en la gloria, ciertamente que serían incompatibles la visión perfecta de la contemplación y la no visión de la fe. Pero como no se trata de esa visión intuitiva de la Patria, sino de esta contemplación imperfecta, que es al mismo tiempo visión y no visión, como enseñan los místicos, ninguna incompatibilidad puede haber entre una y otra. No hay inconveniente en que dos cosas entre sí contrarias subsistan en el mismo sujeto bajo distinto aspecto. La visión que se alcanza por los dones, como hemos explicado en la conclusión primera, no penetra el misterio sobrenatural entitativamente considerado, sino que solamente traspasa la corteza natural en que está envuelto. Y así, rota esa corteza, el misterio sobrenatural puede ser visto y contemplado; mas permaneciendo misterio, la fe también perdura, aunque en otro mayor grado de perfección.

b) *Por analogía con la contemplación natural.*—Entre el orden natural y el sobrenatural hay un constante paralelismo. Sto. Tomás lo invoca con frecuencia para sus demostraciones teológicas. Siempre que lo sobrenatural no exija otra cosa por su misma condición de sobrenatural, debemos hablar y razonar sobre ello proporcionalmente en la misma forma que hablamos y razonamos acerca de lo natural. Y es muy lógico que así suceda, porque uno mismo es el Autor de ambos órdenes y la

naturaleza humana es el sujeto en el cual lo sobrenatural se asienta y a ella, en cuanto es posible, se acomoda.

Según esto, analizando los hábitos de donde procede la contemplación natural, vendremos en conocimiento de los principios productivos de la contemplación sobrenatural, en un orden correspondiente.

Tres son los hábitos del entendimiento especulativo en el orden humano: entendimiento, sabiduría y ciencia (I-II, q. 57, a. II). El entendimiento penetra la verdad que a él se presenta con evidencia inmediata; la sabiduría juzga de toda verdad según la causa primera; y la ciencia alcanza la verdad en un orden determinado según las causas secundarias. Otros hábitos intelectuales puede haber todavía, como la fe humana y la opinión; mas éstos son imperfectos porque carecen de evidencia.

Ahora bien, ¿serán estos dos últimos los que producen la contemplación natural o filosófica, que es el acto más perfecto de la razón? A nadie se le ocurrirá una afirmación semejante. Un discípulo acepta una verdad que el maestro le propone, sin saber todavía demostrarla, sino sólo por la autoridad de quien la enseña. Esa verdad para él no es contemplable, porque sólo la tiene por fe y carece de evidencia. Otro opina que tal proposición es verdadera, pero con temor de engañarse, pues también le parece probable su contraria. Tampoco aquí puede haber contemplación, porque la verdad no se manifiesta.

La contemplación filosófica, por consiguiente, aún siendo tan imperfecta como ella es, proviene de alguno de los tres hábitos indicados, porque en todos ellos hay evidencia de la verdad. El hábito de entendimiento—que lleva el mismo nombre de la facultad—nos da la penetración de los primeros principios; y de él depende, como de más principal, la ciencia, que nos hace ver las conclusiones; “y uno y otro dependen del de sabiduría, como el más principal de todos, la cual contiene en sí el entendimiento y la ciencia, en cuanto juzga (por la causa altísima) de las conclusiones de las ciencias y de sus principios” (I-II, q. 57, a. II ad 2).

Estos son los tres únicos hábitos a que la contemplación meramente humana puede referirse. El de entendimiento es el punto de partida, pues mira a la verdad que es evidente por sí misma. El de ciencia, entrañando por el raciocinio esa misma verdad contenida en los principios, deduce conclusiones, que tienen la evidencia participada de los principios de donde proceden; y cuando este hábito llega a su perfección, ya no necesita de raciocinio ni discurso, sino que con una simple mirada ve la verdad de la conclusión virtualmente contenida en el prin-

cipio, y así de algún modo, puede contemplarla. Y, finalmente, el de sabiduría, remontándose por las causas segundas hasta la primera causa y razón suprema de todas las cosas, puede desde esa altura tender su mirada sobre todo lo demás y contemplarlo todo a la luz de ese Sol, que es el centro de todo el sistema creado.

Pues transportando todo esto al orden sobrenatural, nos encontramos con otros tres hábitos respecto de la verdad revelada, que llevan los mismos nombres. Son los dones de sabiduría, entendimiento y ciencia, por el orden de su dignidad.

Una diferencia únicamente es preciso notar entre unos y otros. Para la verdad natural, hay en nosotros una capacidad y disposición natural, y por eso no necesitamos ningún hábito previo a los tres antedichos que nos capacite para llegar a ella. En cambio, para la verdad sobrenatural carecemos de toda capacidad que no sea meramente obediencial; y así necesitamos, como base y fundamento de los tres hábitos anteriores, otro hábito sobrenatural que nos confiera esa capacidad positiva respecto de la verdad revelada. Es el hábito de la fe, en la cual se cimientan los dones intelectivos, en cuanto les suministra al materia en que ellos se actúan.

Algo parecido aún ocurre en el orden humano, aunque no con la misma universalidad, ni en la misma forma. Un niño que comienza a ir a la escuela, tiene que empezar por fe humana a recibir las enseñanzas de su maestro. Eso le capacita para que, a medida que su inteligencia se vaya desarrollando, pueda ir las entendiendo y razonando, hasta alcanzar la ciencia y la sabiduría. Y así, en el orden sobrenatural, tenemos que empezar por fe en la palabra de Dios, que es lo propio de los niños en la vida espiritual, hasta que el don de entendimiento comience a obrar en el alma y, por el de ciencia, vayamos ascendiendo hasta la verdadera sabiduría, que es lo propio de los perfectos: *Sapientiam autem loquimur inter perfectos* (I Ad Cor. II, 6). Aunque aquí siempre permanece la fe, por lo mismo que estos hábitos no nos dan la visión plena de la verdad.

Tenemos, pues, un paralelismo bastante exacto entre el orden natural y el sobrenatural. ¿Podrá contemplar el niño que aún no tiene desarrollado su entendimiento y sólo por fe en la palabra de su maestro conoce las verdades que se le enseñan? Cualquiera me dirá que el contemplar es propio del sabio o, a más tirar, del hombre de ciencia en un grado inferior, lo cual supone el entendimiento en su plena actividad.

Pues de un modo semejante tiene que ocurrir en el orden sobrenatural. La fe nos confiere esa capacidad radical; el don de entendimiento

nos inicia en la contemplación por la inteligencia de la misma verdad de fe; el de ciencia nos hace ir subiendo hasta Dios por los otros misterios que están fuera de El; y, finalmente, el de sabiduría mira a Dios directamente y en El y por El juzga de todo lo demás.

Como se puede comprender, el don de entendimiento tiene que intervenir en todo acto de contemplación; pero los otros dos no actúan generalmente al mismo tiempo, porque al de ciencia corresponde una contemplación imperfecta, mientras que al de sabiduría le compete la contemplación más perfecta que en esta vida se puede tener.

c) *Por el acto propio de estos dones.*—Si a los actos de los dones intelectivos corresponden los mismos atributos esenciales y las mismas propiedades y condiciones que al acto de la contemplación cristiana, es evidente que son una misma cosa, que el acto de contemplación, elicitiva y formalmente, procede de los dones.

Ya hemos analizado el concepto de la contemplación cristiana, y de ese análisis se desprende que ha de tener cuatro caracteres principales: tiene que ser cierta *visión* de la verdad sobrenatural, *simple*, *amorosa* y *prolongada*. ¿Es eso precisamente lo que caracteriza el acto de los dones intelectivos? Es el punto que nos queda por estudiar en esta conclusión, aunque bien claramente se colige de todo lo que precede.

No insistiremos ya en probar que el acto del don de entendimiento es una manera de visión de la verdad sobrenatural en cuanto sobrenatural. Basta recordar lo que hemos dicho en la conclusión primera del modo cómo este don perfecciona la fe y lo que constantemente venimos repitiendo. Pues bien, si el acto propio del don de entendimiento es esa visión de lo sobrenatural, necesariamente se sigue que donde quiera que pongamos un acto de esa visión, allí está el don obrando, ya que los hábitos se conocen y especifican por sus actos propios. Si habláis de visión corporal, nadie necesita deciros que son los ojos los que actúan; si habláis de visión intelectual, sabéis muy bien que es el entendimiento el que obra; y si tratamos de visión sobrenatural, ¿a qué otro principio hemos de atribuir la más que al don del Espíritu Santo, que es como su órgano adecuado. Decir que también se puede ver lo sobrenatural, aunque de un modo más imperfecto, con otro hábito distinto, sería como decir que también se puede ver corporalmente con las narices, aunque no tan bien como con los ojos.—Y, en efecto, parece que no irían del todo descaminados. Aunque parezca raro, también se ve con las narices. Cuando vamos a oscuras y tropezamos con ellas contra una puerta... ¡vemos

las estrellas!... Algo semejante a esto les ocurre a los que quieren contemplar en la oscuridad de sola fe, sin la lucerna del don.

Mas la contemplación no es cualquier manera de visión, sino *visión simple* (*simplex intuitus*) de la verdad sobrenatural. Esta simplicidad también es propia del acto de los dones. La verdad de fe llega a nosotros de un modo complejo, acomodándose a nuestro modo de conocer, y no en su ser simplicísimo, como ya queda dicho. Sólo los dones del Espíritu Santo pueden hacérsela ver en su propia simplicidad, porque ese es el modo como Dios conoce.

Y no se piense que esa simplicidad del pensamiento corresponde sólo al don de entendimiento, y no a los de ciencia y sabiduría, que también concurren a la contemplación. De estos dos se dice que forman juicio, que juzgan de la verdad sobrenatural, y el juicio ya es una cosa compleja, un compuesto de sujeto y atributo, copulados por el verbo. Mas éste es un modo de hablar según nuestra manera de conocer, porque el juicio que forman los dones de ciencia y sabiduría es tan simple como el acto de visión del de entendimiento; es un juicio virtual y eminente, a la manera de los juicios y de la ciencia de Dios. Bien claramente nos lo explica el Angélico en uno de los textos antes citados (II-II, q. 11, a. 1, ad 1).

Por consiguiente, si la contemplación ha de ser visión simple de la verdad sobrenatural, necesariamente tiene que ser acto de los dones.

Y otra condición que ha de tener la contemplación cristiana es que sea *amorosa*. El conocimiento de Dios en esta vida tiene por fin el amor. En sí mismo considerado, el amor no es tan noble como el conocimiento, que procede de la facultad más excelente del hombre. Mas tratándose del conocimiento y amor de Dios, que es el ser más excelente, y siendo tan imperfecto el conocimiento que de El podemos alcanzar en esta vida, el amor supera en nobleza al conocimiento y viene a ser su fin (I, q. 82, a. III). Una contemplación, por tanto, que no sea amorosa, no es verdadera contemplación cristiana.

De ahí proviene el que en nuestras meditaciones habemos de proponernos siempre mover los actos de la voluntad, que finalmente paran en el amor. Cualquier acto del entendimiento que no tenga este fin, no será acto de oración, sino de estudio, porque el fin principal de la oración es unirnos con Dios, lo cual no se consigue sino por el amor.

Ahora bien, nosotros podemos provocar esos actos de la voluntad por los actos del entendimiento, pero siempre como actos distintos y sucesivos, no con la simultaneidad y simplicidad que es propia de la

contemplación, como si fuera un solo acto continuado, ininterrumpido. Esto es propio del don de sabiduría, porque así como Dios conoce y ama con un solo y simplicísimo acto, así cuando El obra en nosotros como agente principal funde de tal manera el acto de nuestra inteligencia con el de nuestra voluntad que parecen ser una misma cosa; no porque lo sean en realidad, dada la distinción de nuestras facultades, sino porque parten de un único agente simplicísimo, que es el Espíritu Santo, y terminan en un mismo objeto simplicísimo también, que es el mismo Dios; y así, unidos por los extremos, parecen ser un solo y único acto **el conocimiento y el amor.**

Esto es lo propio de la contemplación y es también propio y exclusivo de los dones.

Finalmente, no basta para la contemplación una visión rápida del objeto, como quien le sorprende en una cámara fotográfica, sino que se requiere alguna *duración* en ese acto visivo y amoroso. Y tanto mayores frutos producirá la contemplación (*per se loquendo*), cuanto ese acto sea más fijo y continuado. Y he aquí otra cosa que tampoco puede hacerse por nuestra industria y a nuestro modo. Y, si hacerse pudiera, resultaría del todo vano.

Dada la volubilidad e inestabilidad de nuestro pensamiento, el querer detenerle en un acto simple y prolongado sería como anularle, pues se le impediría en su propia actividad. Es el error de los quietistas. Y aun cuando fuera posible mantener así el entendimiento activo sin pasar de una cosa a otra, sin sucesión de actos distintos, sería una cosa enteramente inútil, porque no sacaría más en el segundo minuto, por ejemplo, que lo que sacó en el primero, ni en orden a un mayor conocimiento ni en orden a los actos de la voluntad.

En cambio, en el acto cognoscitivo de los dones, se puede perseverar indefinidamente—si nuestras facultades orgánicas así lo permitieran—, y siempre con mayor fruto y perfección. Cuando obran los dones, se conoce amando y se ama conociendo, y conocimiento y amor se intensifican con la duración en un solo acto perdurable y simple, porque la actividad propia del entendimiento queda anulada por la actividad del Espíritu Santo, que le reduce a ese estado pasivo; y más le va reduciendo cuanto más tiempo pasa, porque se va dejando más del lastre humano y el espíritu se adentra más en el objeto contemplado.

Por esta parte, tampoco el acto de la contemplación cristiana puede ser otro más que el acto de los dones.

Aún pudiéramos añadir que la contemplación cristiana no podemos

tenerla siempre que queramos. Todos los verdaderos contemplativos así lo experimentan. Hay días, épocas, lapsos de tiempo más o menos largos, en que no pueden contemplar, por mucho que se esfuerzen, y tanto más áridos y estériles se encontrarán para ello, cuanto mayores sean sus afa-
nes en luchar por conseguirlo.

Pues también esto es propio de los dones del Espíritu Santo y no de ningún otro hábito ni adquirido ni infuso. De los hábitos adquiridos, y aún de las virtudes infusas, que se reciben al modo nuestro, "podemos usar cuando queremos". Mas de los dones no podemos usar cuando queremos, sino cuando el Espíritu Santo quiere actuarlos. Podemos disponernos para recibir su acción—aunque siempre ayudados con su gracia—; mas eso no nos lleva necesariamente a contemplar, porque "el Espíritu sopla donde quiere, y oyes su voz; mas no sabes de dónde viene ni a dónde va; así es todo lo que nace del Espíritu" (Joan. III, 8).

Estos actos dispositivos del sujeto, a los cuales frecuentemente se sucede el acto de verdadera contemplación, son los que hacen creer a algunos que la han adquirido por su propio esfuerzo e industria. Mas esta posición es del todo inconsistente ante el análisis psicológico y teológico de la contemplación.

Concluyamos, pues, legítimamente que todo acto de verdadera contemplación cristiana es acto de los dones del espíritu Santo.

FR. IGNACIO G. MENENDEZ-REIGADA, O. P.
Profesor de Teología.

(Se concluirá.)

La necesidad de la fe explícita para salvarse

según los teólogos de la Escuela Salmantina

II

CRITICA DE MELCHOR CANO.—Soto y Vega no habían tenido reparo en sostener públicamente, en sus respectivas obras, aún después del decreto de la justificación de Trento, una opinión que estaba a todas luces en pugna con las enseñanzas del Concilio. Mas debieron volverse atrás ante la crítica acerba de un adversario poderoso y tenaz, Melchor Cano, a quien cabe la gloria de haber hecho que entre los teólogos de Salamanca se abandonasen definitivamente tales novedades.

Melchor Cano había sido discípulo de Vitoria (1527-1531), y ya desde entonces, o por otros cauces, conoció sus teorías sobre la fe y la conversión natural a Dios. Asimismo debía estar familiarizado con las enseñanzas de su condiscípulo y hermano en religión Soto, pues es la posición de Vitoria reproducida y ampliada por éste, la que Melchor Cano tiene ante la vista para su refutación. Esta ya se remonta a antes del año 1544, de cuyo curso se conservan lecturas suyas a la II-II dadas en la cátedra de Prima de Alcalá (38).

Cano se propone fijar con exactitud el valor teológico de la doctrina acerca de la fe. Una observación previa se impone: Precisar los conceptos de la necesidad de medio y de precepto, distinción ya iniciada por Soto, pero cuya aplicación no supo aquél hacer. Una cosa es necesaria, dice, de tres maneras: 1.º Como puro precepto; tal la confesión en el pecador, de la cual queda eximido 'faltando confesor. 2.º Hay otras cosas necesarias, como el estado de gracia para salvarse, que no

(38) Vat. lat. 4.647. Cf. *V. Beltrán de Heredia*: Melchor Cano en la Universidad de Salamanca, *Ciencia Tomista* (1933), p. 182-208.—Hemos cotejado este manuscrito con el códice Ottob., latino 1.009, que contiene también un comentario anónimo a la II-II de Sto. Tomás, perfectamente acorde con el anterior. Por lo cual aducimos textos ya de uno ya de otro. Parece ser, no obstante, que reproduce las lecciones de otro, quien a su vez se habría servido de las notas de Cano. Su expresión es a veces clara, pero sólo es citado cuando concuerda plenamente con el ms. Vaticano.

se preceptúan, porque los preceptos no se dan de hábitos, sino de actos. 3." Otras lo son de ambos modos, como tener la fe es necesario con necesidad de precepto y de fin (39).

Hecha esta distinción esencial, ya es más fácil proceder de lo cierto a los puntos más dudosos. Sería herético decir que no hay precepto acerca de la fe, y hasta erróneo afirmar que no es necesaria para salvarse (40). El nudo de la dificultad está en ver si es también medio necesario para la justificación del pecador. Contra los partidarios de la opinión negativa—son citados Soto y Domingo de Cuevas—a los que ya había rebatido años antes en sus explicaciones a la Primera Parte, vuelve a insistir ahora con mayor vigor y ardor polémico, y con más amplitud de exposición (41).

Las objeciones son los argumentos mismos de su principal adversario Soto. Este había creído probar que Sto. Tomás admitió de modo implícito casos de justificación sin la fe, por su teoría del niño que llega al uso de razón. Tal convirtiéndose al bien e implícitamente a Dios, en la medida de sus fuerzas, obtiene por la gracia, decía el Sto. Doctor, la remisión de sus pecados. Esta facultad no la tiene solamente el niño en ese momento privilegiado del comienzo de su vida moral, sino que el famoso e invulnerable principio teológico: *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, la aplica a todo hombre y en todos los momentos de su vida. Es, por lo tanto, posible la justificación con el solo conocimiento natural.

Cano responde sentando de un modo irrefutable estas dos proposiciones: 1) "Es erróneo afirmar que sin la fe puede tener lugar la justificación" (42). Las pruebas para ello deben ser de índole positiva, y Cano

(39) In q. 2, a. 3, Vat, lat 4.647 (V) fol. 32r; ottob. lat. 1.009 (O) fol. 74r.

(40) V. fol. 32v.: "Ut minimum est erroneum dicere quod adultus possit salvari sine fide".

(41) O. fol. 75: "De hoc diximus 1.^a p. q. 23... Sed quoniam hac tempestate non desunt doctissimi viri qui dicunt posse aliquem sine fide justificari, non gravabor semel atque iterum eandem quaestionem repetere".—Hay dos lecturas de Cano a la 1.^a parte de la Suma. Una del curso 1548-9, dado en Salamanca, que se conserva en el ottob. 286, y otra paralela del ms. 58 B. Univ. de Salamanca, de fecha incierta. Es la lectura a que se refiere aquí, pues trata en efecto de nuestro tema en el lugar citado. Debe, por tanto, localizarse en algún curso anterior a 1554 dado en el Colegio de S. Gregorio. El tenor de la explicación es el mismo, aunque en forma reducida, que el del presente Comentario.

(42) V. fol. 33r. (O fol. 77r). En el ms. de Salamanca de la 1.^a parte, q. 23, a. 2 (sin foliación) los términos son casi idénticos: "Respondeo quantum ego credo est erroneum quod sine justificatione vocetur (recte: sine vocatione justificetur), hoc est quia requiritur supernaturalis motus, itaque sola cognitio naturalis non sufficit (oppositum tenet Soto et Cuevas... (paulo ante) Soto in repe-

ya desde entonces se muestra profundo conocedor de las fuentes de la revelación, acumulando textos sagrados y de los SS. Padres, sobre todo los tan contundentes de la polémica antipelagiana. 2) "Sto. Tomás nunca ha pensado que alguien pudiera justificarse sin la fe". Tampoco esto deja lugar a duda, repasando, como hace Cano, la doctrina general suya sobre la gracia y la justificación.

¿Qué decir, pues, a la teoría de la conversión del niño? Que sólo prueba en el sentido de conversión naturalista e implícita con que la expuso Cayetano y la aducía Soto. Si así sólo pudiera entenderse, debería abandonarse por la doctrina, teológicamente más cierta, de la necesidad de la fe (43). Pero hay otro medio de solución, y es el que nuestro Maestro prefiere. Cano inicia aquí el *retorno a la interpretación sobrenaturalista* de la famosa teoría, la única genuína, indicada ya por Capréolo y claramente supuesta en Sto. Tomás. Ciertamente que, como el Santo Doctor indica, la deliberación ha de comenzar por un objeto natural que es el bien honesto. Pero nunca creyó él que los actos naturales del entendimiento y de la voluntad hacia sus objetos, sean disposición suficiente para la gracia (44), que sería puro pelagianismo. Para salvar este error, ya los adversarios concebían un auxilio especial en la voluntad, que capacitara a ésta para ordenarse al bien moral. A lo cual arguye Cano lógicamente: "Siempre que la voluntad necesita de una moción de la gracia para tender a su objeto, hemos de poner un auxilio equivalente en el entendimiento". Es imposible que la voluntad se dirija hacia el bien y le ame de un modo especialísimo y superior a sus fuerzas, sin

titione de merito dicit quod ad glorificationem de qua nunc loquimur ex parte intellectus auxilium requiratur, non tamen ad justificationem quod erroneum reputamus".—En efecto, en su Relección manuscrita *De merito Christi* (tenida en el año 1537), Soto sostiene las dos conclusiones ya expuestas del Comentario a la II-II, que el hombre sin la fe con el sólo conocimiento natural de Dios, puede salvarse, y "tal vez sin conocimiento alguno expreso de Dios". Valencia, Bibliot. del Patriarca, ms. 1.757, fol. 19.

(43) O. fol. 79r: "Ad arg. in oppositum ad illud quod sumitur a S. Thoma dico: Supponatis quod illa opinio S. Thomae non est necessaria, nec de fide, nec tenet eam S. Thomas nisi ut probabiliorem... Secundo dico quod cum S. Thomae ratio non demonstret, non licet ex eo fundare opinionem, patitur enim multas instantias... Unde cum statim eodem libro dicat quod est necessaria fides... sine dubio ita est tenendum sensisse".

(44) V. fol. 33v.: "Tertio dico quod S. Thomas nunquam sentit quod quando aliquis habet solam cognitionem naturalem et voluntas naturaliter feratur in illud, illa sit sufficiens dispositio ad gratiam, sed potest dici quod nulla voluntas naturalis disponitur ad gratiam quia aliter rediret opinio Pelagii".

que le sea propuesto por un conocimiento también más elevado, sin que haya precedido una ilustración sobrenatural en el objeto (45).

Así Cano llega a esta explicación: La ordenación, aunque sea a un objeto en sí natural, es de un objeto iluminado y presentado de un modo nuevo y más alto por la gracia. Sola la razón natural no es capaz de adherirse y asentir con toda certeza al principio: Dios premiador y remunerador de buenos, con aquella firmeza que es necesaria para dirigir la voluntad a él como bien y fin de toda la vida humana, sino la razón ilustrada e iluminada por la fe. La fe no es sólo necesaria para conocer misterios sobrenaturales, sino para asentir a ciertas verdades naturales, *como principios de un obrar sobrenatural* (46).

Cano llama a ésta, una ordenación al fin natural. Pero aunque la deliberación comenzara sobre un objeto natural, una conversión que termina en la justificación, es al mismo tiempo sobrenatural y ha transformado el objeto en sobrenatural. En sentir de Cano ese auxilio intelectual es verdaderamente la fe, aunque no aporte el conocimiento de nuevos misterios, sino solamente ilustre con nueva luz las verdades de razón. Y hasta imagina la hipótesis de una fe del todo implícita—simple ilustración interna—sin explicación de los misterios, ni aún noticia expresa de Dios. Este concepto de lo implícito es falso. El mismo Cano lo rechaza como contrario a todos los santos Doctores. En caso de ignorancia invencible de Dios, la ilustración interna debería convertirse en verdadera revelación del Ser divino (47).

Pero Cano profundiza aún más en la sobrenaturalidad de este acto

(45) V. fol. 33v: "Primo dico quod ille puer deliberat circa obiectum *alias naturale* et quando dicit D. Thomas quod consequitur gratiam supernaturalem, quod ad istamque potentiam concurrat Deus quia potentiae sunt valde infirmae...—Cod. O. tiene otra fórmula feliz: "Cum ille puer deliberat circa obiectum naturale accipit tunc et firmat animum ejus *in bono supernaturali*". Fol. 79v.

(46) V. fol. 31r: Et sic confertur illi gratia per auxilium Dei; quamvis enim obiectum illud sit naturale et ordinatum sit ad debitum finem naturalem ut S. Thomas videtur intelligere de Verit. q. 14. a. 11, ad 1, intelligendum est non de ordinatione quae fit per naturam sed per gratiam. Sic enim naturalis ratio non praestat eam certitudinem illo principio: Deus est remunerator, quam requiritur ad statuendam in bono vitam humanam, sed requiritur lumen altius quod magis firmet intellectum, ita ut puer... firmetur et illustretur a quodam altiori lumine quod illuminat hominem venientem, nam fides non solum est necessaria ut supernaturalia cognoscamus, sed etiam ut ea quae naturaliter cognoscimus haereamus firmiter... et sec. hanc solutionem ille puer justificaretur *sine fide explicita Dei non tamen sine fide*".

(47) O. Fol. 80r: "Quia sec. omnes sanctos ad justificationem requiritur explicita cognitio Dei... dico quod *simul atque puer incipit deliberare de sua salute* Deus praesto adest qui est lux vera illuminans omnem hominem..."

de fe implícita, introduciendo un nuevo elemento de valor teológico indiscutible. No hay dificultad acerca del tiempo. Una instrucción humana en los misterios se hace con cierta duración de tiempo, mas Dios puede infundir la fe y el "conocimiento sobrenatural" en el momento mismo de la conversión (48). Pero puede hablarse de un objeto sobrenatural cuando las nociones Dios Remunerador son verdades de razón? He aquí la respuesta, digna del autor de los Lugares Teológicos. En primer lugar, en ese principio está entendida la idea de remuneración en la vida futura, noción que no es asequible a la razón natural. Y aún respecto a la noción de Dios no basta un simple conocimiento racional. Dios puede ser conocido de dos maneras: Como *Autor y fin de la naturaleza*, y en este sentido es accesible a la razón. Como *fin sobrenatural* o causa de la gracia, y bajo este aspecto especialísimo sólo es alcanzado por la fe (49). Distinción ya latente en Sto. Tomás, pero que Cano tiene el mérito de haberla introducido expresamente en teología.

De este modo la luz de la fe iluminando la misma verdad natural, obtiene una aprehensión más alta de ella, un nuevo aspecto o razón formal más elevada, quedando salvaguardado su objeto propio netamente sobrenatural. Dios, en efecto, es el objeto primario y esencial con el cual ya se salva la fe, si bien no en cuanto conocido naturalmente, sino de una manera nueva y sobrenatural.

Tales son las ideas fundamentales aportadas por Melchor Cano para explicar la conversión sobrenatural. Si el niño se ha convertido al bien debidamente de tal manera que al término quede justificado, necesariamente han precedido, con el acto de fe en el modo explicado, los auxilios sobrenaturales, y la ordenación ha sido al fin sobrenatural. Por igual razón debe admitirse que en cualquier momento puede salvarse un infiel en virtud del principio teológico, "facienti quod in se est Deus non denegat gratiam". El axioma, explicaba ya antes Cano, tiene un doble sentido: Si se entiende hacer lo que está de su parte mediante los auxilios y la moción divina, ese tal, en efecto obtendrá ciertamente la gracia. Entendido el axioma de las solas fuerzas naturales, no hay ninguna ley que ligue infaliblemente la gracia a una disposición natural, y

(48) V. fol. 34v.

(49) Art. 4., V. fol. 35r: "Nota quod Deus potest cognosci dupliciter: uno modo ut est finis naturae, et sic naturaliter potest cognosci; alio modo, ut est finis supernaturalis, et sic accipit fides et similiter de causa potest intelligi et similiter de providore mundi, diversimode fides et ratio naturalis accipit". O. fol. 82r: "Cognoscere eum ut prima bonitas et prima causa et gubernator et providor naturalium et supernaturalium".

sólo puédesse creer piadosamente—"pium est credere", como más tarde repetirá también Báñez—que Dios proveerá dando al alma así dispuesta a su tiempo los socorros necesarios para la fe infusa (50). En este caso es evidente que no se sigue inmediatamente la justificación. El problema queda pendiente de la validez del principio *facienti quod in se est*, en el terreno sobrenatural, es decir, de si Dios siempre depara a los infieles los auxilios sobrenaturales suficientes para salvarse, cuestión que Cano deja en suspenso (51). No teniendo a sus manos los auxilios de la gracia, el niño infiel no puede tampoco hacer lo que está de su parte cumpliendo toda la ley natural, y no se efectuará la conversión. Mientras tanto, piensa Melchor Cano, como solución perentoria, en una providencia especial que se encargue de velar para que el niño no caiga en pecado venial antes de cometer el mortal. Es la teoría de la *demora*, seguida después por Medina y otros. La tesis tomista de la conversión del niño sólo se aceptará en todo su rigor con la completa elaboración de la doctrina sobre los auxilios de la gracia.

La segunda cuestión tratada por Cano versa sobre el número de verdades de fe necesarias para salvarse. ¿Cuál es el minimum de fe explícita requerida para todos los tiempos? La respuesta es bien conocida: La creencia en un solo Dios Remunerador, supremos principios de todo lo revelado. Pero Cano anota justamente que en estas dos van supuestas otras varias nociones, sobre todo de orden natural. Trátase de la remuneración en la otra vida. Por consiguiente, es necesario creer la inmortalidad del alma. Asimismo es necesaria la fe, aunque confusa, en Dios Creador, como base del culto que la creatura le debe rendir; en Dios justificador, implicando algún conocimiento del estado de pecado original, como condición para que el espíritu se eleve a Dios por la penitencia (52). Aclaraciones que fueron más tarde aceptadas por todos los teólogos, especialmente por Suárez y Lugo.

Sobre el punto de mayor duda que lo formaba la necesidad de la fe explícita en la Encarnación, observa nuestro Maestro Complutense que

(50) Coment. a la 1.^a p. q. 23, a 2, del ms. de Salamanca.

(51) O. fol. 31v (V. fol. 53r): "Si quis voluerit aliter respondere omnibus his negans quae fundantur in illa propositione: facienti quod in se est... dicat quod non intelligitur quod statim eodem momento Deus dat illi gratiam... nec cum est lex Dei de hoc, sed intelligitur quod proxime Deus occurret illi et dabit illi gratiam. Et si vos argumentatis quod interim poterit peccare venialiter, sic quod de potentia absoluta verum est, nego tamen loquendo de potentia ordinaria: Deus enim... provideret illi ne peccaret venialiter sed mortaliter".

(52) In art. 8, V. fol. 38r.

para evitar las confusiones de los antiguos, la discusión se ha de ceñir a la necesidad de medio, ya que el precepto de creer, indubitable, abarca por lo menos todos los artículos y otras muchas verdades. El gran teólogo sigue la dirección trazada por Vitoria, distinguiendo entre la primera salud o la justificación y la segunda salud o glorificación, y pronunciando que para la salud consumada o entrada en la gloria es de absoluta necesidad conocer a Jesucristo (53). Así quedó consagrada esta distinción, tan infundada e ilógica, por dos máximas autoridades de la Escuela, ejerciendo decisiva influencia sobre nuestros teólogos posteriores.

Mas Cano, con su gran sentido de las fuentes teológicas, ve que no se trata de tesis cierta en teología sino de libre discusión (54). Los testimonios y autoridades sagradas pueden muy bien interpretarse tanto de la fe implícita como de la explícita, de la justificación igual que de la glorificación. No faltan en tiempo de nuestro teólogo quiénes lo interpretan en esa forma absoluta (55). Pero al Maestro complutense no le cabe ya duda que puede darse justificación de los infieles sin la fe explícita en Jesucristo ni en la Trinidad, y después de atento examen cree que en nada se opone a los textos sagrados. Para su confirmación invoca una extraña autoridad cuatrocentista: la del Obispo irlandés *Armacano* (56).

(53) O. fol. 91r: "Ad hoc dubium sit talis conclusio: necesse est ad vitam aeternam consequendam fides explicita Christi et oppositum asserere est erroneum et loquendo de his qui sunt in remotisimis partibus ad quos non pervenit fidei praedicatio".

(54) O. fol. 92v (V. fol. 39r): "In hac parte testimonia sanctorum non sunt ita idonea ut aperte probent nostram conclusionem". Por eso, un partidario recalcitrante de Vitoria y Soto, hace notar al margen que la calificación de errónea dada contra la otra sentencia es excesiva: "Oppositum tenet clmus. Vitoria, oppositum doctissimus Albertus Pighius Campensis...: quinimmo asserunt praedicti auctores non esse fidem necessariam nisi ei qui iam audivit", aunque añade, Soto retractó esta última parte.

(55) V. fol. 40v: "His testimoniis quidam moventur ut dicant esse erroneum negare quin ad justificationem requiratur fides Christi sicut ad glorificationem, nam si huiusmodi testimonia posunt exponi de fide implicita vel explicita, pari ratione cum afferuntur ad fidem Christi probandum esse necessariam ad salutem".

(56) V. fol. 41r: "Opposita sententia Armachanus in Quaest. Armenorum, et videtur haec sententia tolerabilis neque enim est eadem causa de utraque quaestione". Tal opinión de Armacano (Fitz-Ralph, Obispo de Armagh 1395-60), no sabemos de dónde la ha podido tomar Cano. Este autor, ya muy apreciado por Vitoria, dice exactamente lo contrario. *Summa Radulphi Armachani in Quaestionibus Armenorum*, Parisiis 1505 l. XIX c. 17, fol. 162r, pregunta si los judíos y sarracenos, con ignorancia invencible del Evangelio pueden salvarse en su propia ley con tal de conservarse inmunes de pecados. Negativamente, puesto que "Dios

Un argumento decisivo que aporta Cano es que la fe en Jesucristo normalmente no puede venir más que por la predicación o proposición exterior de los misterios, según la frase del Apóstol: *fides ex auditu*. Mas en cualquier momento puede conseguir el hombre la justificación por la gracia, y no en todo momento tiene a mano la instrucción evangélica. La creencia explícita no es, pues, en absoluto necesaria (57). Una dificultad que pudiera surgir del principio contenido en la Bula *Unam Sanctam*: *Extra Ecclesiam non est salus*, la resuelve Cano diciendo que la Bula se refiere a los cismáticos que están positivamente apartados de la Iglesia, no a los infieles quienes de un modo *privativo* o negativo viven fuera de ella. La evasiva no es feliz, pero aduce aquí por primera vez la equivalencia de las expresiones, tener *implícitamente o in voto* la fe de Cristo. El infiel justificado con la fe explícita en Dios remunerador posee implícitamente o *in voto* la fe de Jesucristo (58). Tal vez esta asimilación de Cano haya contribuido a crear la fórmula de la incorporación a la Iglesia *in re vel in voto*.

En resumen, para la primera salud basta esta fe embrionaria, para la segunda salud es necesaria la plenitud de la revelación o conocimiento del Evangelio, como medio de institución divina.

Melchor Cano debió tener plena conciencia del valor e importancia teológica de esta doctrina por él tan vigorosamente propugnada, cuando la juzgó digna de insertarla en su Relección de *Sacramentis in communis* dada poco después, en el curso 1546-1547, y publicada en 1550. La segunda parte de esta Relección refunde y condensa todo lo expli-

no da la gracia a los adultos que carecen de fe en Jesucristo"; estos tales serán todos condenados. Pero casi precursor de la tesis de Billot, abre a estos infieles sin pecado el limbo de los niños: "Damnandi non gehennae incendiis, sed cum parvulis non baptizatis a beatitudine perpetuo sequestrandi". Gozarán de una bienaventuranza negativa, sin padecer pena de daño, l. 8, c. 39, fol. 72r.

(57) En el Coment. a la 1.^a p. q. 23. a 2 exponía admirablemente la doctrina, tan tradicional, sobre el *duplex auditus*. Toda fe es *ex auditu*. Pero ya los más antiguos escolásticos distinguían la audición exterior—*auditus exterior*—o predicación, necesaria para la fe explícita, y la interior, *auditus interior* o inspiración, por la que Dios infunde con frecuencia la fe implícita: "Aliud est, loqui de fide in generali, aliud de fide Christi: prima enim datur a Deo frequenter immediate, secunda praedicatore mediante, ut Apostolus docet Rom.: *auditus*, inquit, *per verbum Christi*, cum praemisisset, *ergo fides ex auditu*, quod probatur manifeste in Cornelio Act. 10, et in Eunuchio, quamvis fidem habebant tamen ad cognitionem aliter per Petrum aliter per philosophum pervenit; patet ergo quomodo vocatio sit medium necessarium ad praedestinationem, interior ad fidem Dei, exterior ad fidem Christi".

(58) V. fol. 41r.

cado en sus lecciones ordinarias, que nosotros hemos encontrado en sus comentarios inéditos (59). Las proposiciones, pasajes y pruebas principales han sido transportadas casi literalmente a la Relección, enriquecida sólo con la abundancia de autoridades y textos sagrados y el primor y galanura de estilo propias de este gran teólogo. Añadamos que su distinción de un doble conocimiento de Dios, como principio y Autor de la naturaleza y como fin sobrenatural, vuelve a ser reproducida por tercera vez en la obra *De locis* (60).

* * *

RESPUESTA DE DOMINGO DE SOTO.—Una verdadera respuesta y réplica a la posición de Cano puede verse en lo que escribió Soto últimamente sobre la materia en su comentario al IV de las Sentencias (del curso 1555-56, que salió a la luz pública después de su muerte, en 1559). La refutación de Cano había sido tan contundente, que nadie de la escuela tomista se atreverá en adelante a sostener la solución de una fe en sentido largo. El mismo Soto corrige modestamente la opinión sostenida en sus años de profesorado juvenil, siguiendo ahora en todo las directrices de su contrincante Melchor Cano. “La cuestión celeberrima” dice, de si ha sido siempre necesaria la fe sobrenatural para salvarse, refiérese, como era a todos notorio, al acto de la fe, puesto que del hábito nadie dudó que se infundía con la gracia. ¿Basta en algún caso extremo el solo conocimiento natural con un auxilio especial para mover la voluntad? Es lo que había propuesto *sub dubio* en la primera impresión de su obra “De Natura et Gratia”, parecer que ha corregido en las ediciones posteriores, porque ya no le queda duda; todas las sagradas letras están contestes en decir que se trata de la fe, don sobrenatural de Dios (61). Y la razón “en que está el nervio de toda verdad” es la que ya daba Cano, que el objeto de la fe contiene una idea de remuneración sobrenatural, a la cual los filósofos no pudieron elevarse, con un conocimiento de los bienes sobrenaturales que éstos ni siquiera sospecharon. Así esa fe lleva consigo la exigencia de un Mediador incluida en la noción de pecado original, “noción ciertamente incógnita a la luz natural” (62).

(59) *Relectio de Sacramentis*, p. II, edic. Serry, Opera 1746, tom. II, p. 460.

(60) Lib. XII, c. IV, p. 352 y sgts.

(61) In IV Sententiarum dist. I q. 2, art. 3, ed. Salmanticae 1559, t. I, p. 39.

(62) Ibid. p. 40: “Quam certe notitiam lumine naturali... attingere nequeverant”.

Un elemento de progreso en Soto, es que según él corren parejas la necesidad de la fe explícita en Cristo y la ley del bautismo, puerta por la que se incorporaban los fieles a Jesucristo (63). Las mismas condiciones de necesidad hay para el bautismo, como para la profesión del nombre de Cristo. El principio de la necesidad de ambos está universalmente enunciado en las palabras mismas del Salvador, con la misma fuerza de condiciones de salud, como fundamentos de toda la Ley evangélica (64) y sin embargo no es intimada a los hombres sino con la predicación del Evangelio. Y en aquellos medios paganos en que el Evangelio no hubiera sido divulgado, así como los hombres pueden salvarse sin el bautismo *in re*, así también sin la explicación de los misterios cristianos, con aquella fe implícita sobrenatural que tan bellamente describía Cano, y de que se hace aquí eco Domingo de Soto (65).

Soto aceptando todo lo verdaderamente positivo y sólido en la sentencia de su hermano en religión, aún corrigiendo sus antiguas opiniones, en un punto disiente profundamente de él. Es en la división de primera y segunda salud y en la imposición de nuevas condiciones para el ingreso en la vida eterna. "Es una teología de la que nunca logré persuadirme", confiesa Soto. La doble salud es un invención que no tiene apoyo alguno en las Sagradas Letras, en las que nunca se habla sino de una salud o vida eterna, cuya incoación es la gracia, y su consumación es por la gloria. Parece hasta temerario imponer nuevas condiciones para la salvación del alma en gracia, la cual ya de suyo, como prenda de la vida eterna, da verdadero derecho a la herencia de la gloria.

El punto de vista de Cano debían discípulos suyos ver confirmado en la misma teoría de Sto. Tomás sobre la conversión del niño. El Santo Doctor coloca, es verdad, al niño recibiendo la gracia en el momento de la conversión, pero habla más tarde de nuevas revelaciones, por intervención angélica, necesarias para salvarse el infiel. Parece pues distinguir el doble momento, el de la justificación con fe implícita, y el de la plena y explícita revelación de la fe.

(63) Distinctio V, q. I, art. 2, p. 242: "Utrum supra illam implicitam fidem quae in lege naturae sufficebat, necessaria sit etiam nunc temporis ad salutem quae fit per gratiam fides explicita Christi, atque adeo baptismi".

(64) *Ibid.* p. 244.

(65) "Atqui non voco implicitam solum habitum fidei, qui cum gratia in conversione infunditur, sed actualement conversionem in universali, quod Deus sit remunerator. Itaque cum quis lumine naturali affulsus in bonum honestum suam vitam referebat, atque adeo in Deum, ut naturalem hominum finem, Deus protinus intellectum eius superno lumine irradiabat, et speciali auxilio eum convertebat".

Es una interpretación arbitraria, observa con justeza nuestro teólogo. La revelación, si se da, es en el momento de la conversión (66). Asimismo debe rectificar un punto débil de Cano, quien no había visto la necesidad de que la ordenación sobrenatural se hiciera en el primer acto de plena conciencia moral, creyendo podía transcurrir un cierto lapso de tiempo entre la conversión y la justificación o el pecado. Soto hace observar que éste era el punto de vista de Durando, y reduce la doctrina de Stó. Tomás a su prístino sentido (67).

El proceso evolutivo de una doctrina teológica queda así terminado en sus ramos esenciales. Vitoria, siempre abierto a las nuevas ideas y nuevas realidades, en cuyo espíritu repercuten todas las inquietudes de la época, conserva el mérito de haber planteado estos nuevos problemas y, con sus soluciones exageradas, haber motivado que otras mentalidades recias y potentes de entre sus discípulos, sometieran toda la cuestión a seria discusión y a una nueva revisión teológica. Será Melchor Cano quien lance todo el peso de la demostración teológica, cuyos resortes y fuentes tal vez como ninguno conocía, sobre un punto tan vital como la necesidad de la fe sobrenatural para la gracia. En segundo lugar, contribuyó poderosamente a hacer ver que es falta de todo buen sentido teológico, negar la justificación con sola la fe implícita. Es lo que habían enseñado Vitoria y Soto, es el elemento sano que él agregó a su sistema. La última consecuencia la deducirá de nuevo Soto, probando de un modo irrefragable la inconsistencia de la posición Vitoria-Cano, que exigía nueva necesidad de medio para la segunda salud. Pudiera ser Providencia especial de Dios, mas no verdadera y real necesidad.

Así, por tres grandes teólogos, queda formada una orientación propia, "la doctrina de la escuela" sobre este punto. Los teólogos siguientes, sus discípulos, adoptarán uno u otro extremo, sin cambiar sus líneas esenciales. Sin embargo, les tocará perfilar todavía ciertos puntos

(66) Ibid. p. 247: "Respondetur autem numquam praedictos autores (S. Thomas et A. Halensis) aliosve eiusdem aetatis docuisse ut postquam homo fit in gratia per implicitam alia exigatur explicatio ad consequendam gloriam: neque illam distinctionem unquam excogitarunt, sed loquuntur de revelatione illius fidei quae est necessaria ad remissionem originalis quae fit per gratiam".

(67) Ad arg. 3: "Quam quidem revelationem Durandus in IV Dist. 4, a. 7, dicit non esse necessariam illico postquam homo venit ad usum rationis illi fieri. Sed tamen S. Thomas loc. cit. (I-II, q. 89, a. 6) insinuat quod cum primo de se homo recte deliberat, recipit divinam openi sine qua non potest facere quod in se est. Qua quidem et eius intellectus illuminatur et ejus affectus elevatur in Deum".

y suscitar nuevos aspectos e ideas. Aún nuestra cuestión ha de recorrer una larga e interesante historia.

* * *

TEOLOGOS INEDITOS POSTERIORES A SOTO.—Siguiendo la marcha evolutiva de esta doctrina, vemos que la pléyade de Maestros posteriores, mantenedores del fuego sagrado de la enseñanza teológica en las aulas Salmantinas, no adoptan una dirección fija en tan agitado problema. La cuestión, en que se debate la suerte eterna de tanto número de infieles, entra en la orden de cuestiones candentes y sigue siendo vivamente discutida, a juzgar por la extensión que la consagran en sus respectivas lecturas, y por los calificativos "*dubium gravissimum*", "*quaestio gravissima*", con que encabezan su estudio. Melchor Cano obtiene los más numerosos sufragios. Así el teólogo de segunda fila DOMINGO DE CUEVAS, su discípulo, es ahora, al explicar la SECUNDA SECUNDAE, aliado suyo, cuando antes había seguido la solución naturalista de Soto, según referencia del mismo Cano (68). En un discípulo anónimo de Soto, que sigue en este punto a Melchor Cano, aparece ya el objeto de la fe implícita como un *sobrenatural modal*, cuando para Cano era un objeto propio y sustancialmente sobrenatural (69).

El sabio PEDRO DE SOTOMAYOR, sucesor de Soto en la propiedad de la cátedra de Prima (1560-64) es el primero en volver a la opinión rigorista de los escolásticos antiguos, combatiendo la solución moderada de Cano. En un curso suyo a la II-II (al parecer de 1555-56) el entonces catedrático de Vísperas, sostiene el conocimiento explícito de Jesucristo como medio de necesidad absoluta para salvarse, en la Ley

(68) *Lectura in II-II* q. 2, a. 8. Valencia Bibliot. del Patriarca cod. 20 (vitrinas): "Unde ad argumenta respondetur: etsi multi dubitent probabilis est mihi quod etiam post sufficientem promulgationem potest homo justificari cum fide explicita Dei et implicita Christi ut quod remuneratur est. Unde dico si modo *insulanus* utitur bene suis naturalibus faciendo quod in se est (videtur mihi) illuminabitur a Deo et consequetur gratiam sine aliqua fide explicita Christi et sine baptismo in re vel in voto secundum opinionem D. Thom. q. 10, a. 4 ad 3, et clarius 3 p. q. 69, a. 4 ad 2".

(69) *Coment. in I-II* q. 89, a. 6; cod. Ottob. fol. 229r: "At vero illud argumentum de fide revinxit aliquos ut assererent fidem non esse necessariam ad salutem quod tamen falsum est... nos tamen pro nunc dicimus quod ad primam justificationem non requiritur fides explicita ex parte, scil. quod cognoscat aliquid supernaturale, sed satis est quod *cognoscat aliquod naturale bonum quod sit ex fide quantum ad modum* sicut est in pueris baptizatis..."

de gracia (70). Entender las palabras de la Escritura: "El que creyere y fuere bautizado, será salvo: el que no creyere, será condenado", como precepto que sólo obliga a los que oyeron la predicación evangélica, es admitir la posibilidad de una redención sin el Redentor, de una salvación fuera de la Iglesia, error que reprueban los Sdos. Concilios. No faltan varones doctísimos, dice relatando la opinión de M. Cano, para quienes al menos la justificación podía darse con la sola fe implícita. Esta solución no parece sólida. La fe implícita es la manera oscura de creer en una Redención lejana, que se exigía a los antiguos. Ahora, para salvar a un pagano fiel a la voz interior de la gracia, Dios le enviaría la revelación plena y explícita de Jesucristo. De lo contrario, los párvulos estarían en peores condiciones de salud que los adultos (71). Pero cree Sotomayor que tales revelaciones milagrosas no se dan de hecho, *que no hay*, fuera del seno de la Iglesia, *una sola alma en estado de salvarse*. (72). Evidentemente esta solución rigorista, que cierra todas las vías de misericordia y providencia especial de Dios para con los hombres, no es según el espíritu de la Escuela y marca un retroceso en su evolución doctrinal. Ya en los anteriores se habían hecho las oportunas distinciones sobre la necesidad del bautismo y los diversos modos de la incorporación a la Iglesia.

Muy otro es el parecer del eminente teólogo JUAN DE LA PEÑA, cuya doctrina se contiene en la excelente reportación "académica" o escolar de un comentario suyo II-II, conservado en el cod. Ottoboni 1.046, de Roma (73). En su exposición, que sigue en general la orientación de

(70) In II-II q. 2, a. 5; Sevilla, Bibliot. Univ. ms. 333-53-1: "Certissime tenendum est quod postquam jam hac tempestate Evangelium est sufficienter divulgatum in toto orbe, nullus potest consequi salutem sine explicita cognitione Christi et ita ista fides explicita est medium necessarium ad consequendam salutem, et oppositum dicere credo quod esset error in fide".—Indicio de cuán divididos traía los espíritus este problema, son las notas marginales, en el manuscrito, de un partidario convencido de Vitoria, que niega la necesidad de la fe para los infieles: "Itaque hac etiam tempestate posset quis salvari sine fide implicita... et quibus non est praedicatum non necesse habent habere fidem neque etiam implicitam".

(71) "Item: pro parvulis non est aliud remedium ad illorum justificationem nisi baptismus qui confertur sub invocatione explicita Trinitatis, ergo si pro parvulis est hoc solum remedium, scil. fides explicita in baptismo, ergo a fortiori etiam pro adultis qui possunt sibi magis consulere, non reliquit nisi illud solum remedium".

(72) "Ad zum, dico quod si vult aliquem justificare in momento temporis potest illuminare et docere fidem explicitam sine predicatore; sed hoc Deus facit raro, regulariter enim non facit nisi per predicatorem, unde *credo quod extra ecclesiam nullus est justus*, quia Deus non illuminat illos nisi per predicatorum".

Melchor Cano, desarrolla nuestro maestro ideas nuevas de una manera profunda y original. A la primera cuestión—si es necesaria la fe sobrenatural para salvarse—la respuesta ha de ser la afirmación simple de su necesidad absoluta. Los autores que dentro del campo católico negaron esto—aún es citado Vitoria, con Soto y Vega; pero pronto el nombre de aquel quedará olvidado, por no haber sido impresa su doctrina—se acercaron a la herejía Pelagiana. Para obviar dificultades y hacer posible tal fe sobrenatural en los casos extremos del infiel que secunda la gracia interior, del niño que se convierte a Dios, ya que excluirlos de toda participación en el reino de Dios sería *atentar contra la divina misericordia* (74), Juan de la Peña trata de aquilatar el concepto de lo sobrenatural:

“Nota quod fides supernaturalis potest esse vel ex parte medii et obiecti simul vel ex p. obiecti tantum vel ex p. medii tantum. Primo modo quando aliquis christianus fide catholica credit Deum esse trinum et unum, ex p. obiecti et medii simul est supernaturalis. Secundo modo est quando haereticus credit esse trinum et unum: fides istius est supernaturalis est parte obiecti tantum nam ratione medii est naturalis per fidem acquisitam: 3º modo est quando christianus credit Deum esse unum fide catholica: iste assensus est supernaturalis ex p. medii, ex p. vero obiecti est naturalis quia potest cognosci naturali ratione” (75).

En esa distinción, que aparece por vez primera en Juan de la Peña, la fe del hereje sólo es sobrenatural en sentido equívoco; la verdadera sobrenaturalidad de la fe consistirá en la elevación intrínseca o por razón del medio. Así, es posible que el objeto de la fe encierre sólo un *contenido material* de verdades naturales, y constituya verdadera fe, conocimiento sobrenatural. En este sentido y siguiendo las explicaciones

(73) V. BELTRAN DE HEREDIA: *El Maestro Fr. Juan de la Peña*, Cien. Tom. 51 (1935)), p. 325-56. De rigurosa autenticidad, pues coincide con un ms. de Coimbra y otro de Sevilla, con la atribución expresa al Maestro Peña. Este teólogo es el sucesor inmediato de Soto, por sustitución, en la cátedra de Prima. Pero el presente comentario data del curso 1559-60, en que era catedrático de Vísperas.

(74) Cod. Ottob. lat. 1.046 fol. 83r: “Sed dices quod Deus illuminabit illum, sed contra hoc est quod in necessariis ad salutem non sunt expectanda miracula. Et ad Rom. 10: fides est ex auditu ergo cum in casu posito nullus sit praedicator sequitur quod ille salvabitur tamen ratione naturali et contrarium est *contra divinam misericordiam*”.

(75) Fol. 83 v.—También acoge la distinción de una triple necesidad para salvarse dada por Cano, contestando “a los argumentos de Vega”, que la ignorancia invencible de las verdades evangélicas excusa del precepto de creer, pero queda no obstante el acto de fe como medio necesario para la justificación,

de Cano, no ve repugnancia en que el niño al llegar al uso de razón, o cualquier infiel prevenido por los auxilios de la gracia, puedan convertirse a Dios por actos sobrenaturales de fe implícita y caridad. El entendimiento y la voluntad son dos potencias que deben mutuamente proporcionarse. Si la voluntad recibe una moción afectiva que la eleva y la haga amar el bien sobrenatural, sin mayor milagro puede recibirse una ilustración intelectual para la fe, con la que el niño perciba a Dios, Autor y Bien sobrenatural, aunque en confuso, sin saber dar razón de ello, sin distinguirlo del mismo objeto conocido y amado naturalmente (76). Tal forma de justificación se realizaría normal y suavemente, sin ningún carácter milagroso o de revelación propiamente tal, ideas justamente miradas con recelo por los autores contrarios.

Un aspecto notable en Juan de la Peña, es que aparece en él ya deslindado este concepto sutil de fe implícita, de otras nociones falsas de lo implícito, que preludian modernas teorías. Entre los adversarios corría ya la idea, más tarde desarrollada por *Ripalda, Gutberlet y Günther*, de hacer sustituir la fe por el *voto sobrenatural* de ella, por la disposición a creer todo lo que constara ser revelado por Dios. Pretendían que el conocimiento natural de Dios contenía implícitamente la fe en el Mediador, tanto más si iba acompañado de una prontitud o disposición en la voluntad, producida por la gracia, de creer toda revelación de Dios hecha al mundo. A esta sustitución de la fe en casos extremos, llamaban, como la *teología moderna*, *fides in voto*, *in praeparatione animi* (77). Tal explicación es fuertemente combatida por nuestro teólogo. Nada sobrenatural puede brotar de lo natural, porque no está contenido en él. Las verdades de la Teodicea no contienen los misterios de la Trinidad o Encarnación, como tampoco decimos "que el amor de Dios natural sea un amor sobrenatural implícito", ni la penitencia, don

(76) Fol. 87v-88r: "Unde credo quod in illo instanti habet obiectum supernaturale in quo fertur actu exercito licet confuse et implicite, et ipsemet nesciret se explicare sicut modo multi rustici credunt fide infusa esse Deum et esse remuneratorem et nesciunt se explicare an sit supernaturalis... Et per hoc est responsio... non si ille facit quod in se est Deus illum illuminabit saltem confuse, et illud non est miraculum neque prophetia sed communis providentia Dei, quod moveat intellectum sicut movet voluntatem". Desgraciadamente, en la práctica pocos habrá que utilicen tales medios extraordinarios de salvación. Fol. 88r: Dico quod isti casus sunt metaphisici et vix aut unquam contingunt, non puer... ipsam sectam sequitur quam didicerunt in infantia et quam sequuntur parentes".

(77) Fol. 90v: "Illa cognitio naturalis Dei est fides implicita J. C., tum quia in Deo continentur omnia quae pertinent ad eum eternalia et supernaturalia... Et 2.º dicebant quia ille qui sic cognoscebat unum Deum in praeparatione animae et ex p. voluntatis habebat promptam voluntatem credendi quicquid proponetur a Deo: ergo habebat fidem implicitam".

de Dios, esté ya incluída en el acto natural respectivo (78). Tampoco el voto sobrenatural o el propósito de creer, elevado por la gracia, basta para la justificación, porque no salva lo formal de la fe, que es esencialmente acto del entendimiento. A un principio sobrenatural en la voluntad, nadie hasta ahora ha llamado fe (79), porque habría peligro de perderla por el pecado mortal. Nada, pues, tiene de común la fe implícita, defendida por estos tomistas, con esta otra ficción de fe llamada el voto sobrenatural o el propósito de creer.

Respecto de la segunda cuestión—si es necesaria la fe explícita en Cristo Mediador—Juan de la Peña enumera la opinión rigorista de los antiguos, “*et modo Fr. Petrus de Sotomayor*”, como en efecto lo hemos confirmado en sus escritos, la sentencia laxa de Soto (de joven), Vega y sus secuaces, y la 3.^a o intermedia, sostenida por Cano, a la cual da también su voto. Una cosa parece “moralmente cierta” y es que para la justificación no se requiere siempre creencia formal en Jesucristo, y que a los niños infieles—judíos, mahometanos—educados en la idea más o menos pura del Dios único, no se les puede negar la posibilidad de adherirse al bien, de convertirse a Dios por actos sobrenaturales de fe y caridad con ignorancia invencible del Evangelio (80). En la segunda parte de la tesis—si es de necesidad de medio esta fe explícita para la segunda salud o la gloria—más bien se trata de afirmar una conveniencia, porque no parece posible que el niño conserve la gracia primera “viviendo exteriormente adicto a las prácticas de la ley de Moisés o de Mahoma” (81). En nada queda con ello derogada la dignidad de Jesucristo, Mediador único. La excepción confirma la regla, y la fe explícita seguirá siendo medio regularmente necesario, afirma el Maestro Peña, acercándose ya a la fórmula más precisa de los teólogos pos-

(78) Fol. 91r: “Tunc enim aliquis scit implicite unam propositionem in alia [m] quando per idem lumen potest pervenire in cognitionem alterius... atqui sit ista: Deus est unus, non potest perveniri per idem lumen in cognitionem quod Deus est trinus vel incarnandus”.

(79) Ibid.: “Quod hic non inquirimus actum ex p. voluntatis, sed actum necessarium ex p. intellectus nam isti totum referunt ad voluntatem... Unde cum Paulus dicit 1 Cor. 3 quod caritas omnia credit, intelligitur imperative quoniam ipsa caritas imperat intellectum ut credat, et ita utrumque est necessarium ad salutem, et quod voluntas moveat et quod intellectus credat”.

(80) Fol. 95r: “Sit casus possibilis quod iudaei in Africa habent cognitionem veram unius Dei et doctrinam legis et prophetarum. Instruat iudaeus filium suum... Quando ille puer venit ad usum rationis habet ignorantiam invincibilem legis novae sed tamen habet veram doctrinam unius Dei; moraliter certe videtur quod puer ille in illa ignorantia potest converti ad Deum, et facere quod in se est ut iustificetur: ergo non est necessaria fides explicita”.

(81) Fol. 95r.

teriores (82). Entre los cristianos no se presume ignorancia invencible, sino todos deben conocer a Jesucristo para salvarse. Nuestro teólogo se lamenta de la crasa ignorancia religiosa que, entonces como ahora, cundía en el pueblo cristiano, hecho doloroso que le hace temer no tengan muchos la necesaria instrucción sobre el misterio de la Encarnación para poder salvarse y la suficiente inteligencia religiosa y conciencia de las cosas espirituales para poner un acto de fe sobrenatural, distinto del de fe adquirida (83).

La exposición que hizo a nuestra cuestión otro gran teólogo de Salamanca, el Maestro MANCIO DE CORPUS CRISTI en un curso sobre la *Secunda Secundae* comenzado el año 1564, contrasta por su poca originalidad y por una manifiesta y amplia dependencia respecto de Juan de la Peña (84). Todos los motivos y aportaciones de éste son recogidos y tenidos en cuenta por Mancio. La misma calificación de errónea y casi herética a los partidarios de la sententia naturalista, entre los cuales cita y recuerda aún a Vitoria (85). Tampoco pierde de vista la importante distinción que aquél introdujo en el sobrenatural, cuando observa: "La fe ha de ser sobrenatural tanto objetiva como subjetivamente". Puede haber, en efecto, una fe sobrenatural por el *objeto sólo*, o únicamente *por el modo*, como el luterano que presta un asentimiento simplemente natural, de fe adquirida, al dogma de la Trinidad; o el católico que cree con fe infusa la existencia de Dios. La fe de éste será *natural ex objecto, sobrenatural ex modo*. Sin embargo, la fe implícita de los tomistas salva también la sobrenaturalidad objetiva, puesto que se nos manda creer en Dios, Autor y Remunerador sobrenatural—*modo supernaturali*—observa Mancio, recordando las explicaciones de M. Cano. Conoce también, por Juan de la Peña, la interpre-

(82) Fol. 96r: "Ita in praesenti regula generalis est quod nullus iustificetur sine fide explicita: attamen quod in aliquo casu particulari possit iustificari quis cum fide implicita non est sec. legem sed est praeter legem et casu particulari".

(83) Fol. 103r: Multum timeo quod sint multi christiani qui habent tantum actum fidei acquisitae et non infusae, nam vix intelligunt hanc religionem esse divinam et supernaturalem sed intelligunt hanc religionem quia audierunt a patribus, sed nihilominus dico quod isti habent fidem infusam in habitu, quamquam in actu signato nesciant comode se explicare".

(84) F. EHRLE.—J. MARCH: *Los manuscritos Vaticanos de los teólogos Salmantinos del siglo XVI*, 1930, p. 88 sgts.; V. BELTRAN DE HEREDIA: *El Maestro Mancio de Corpus Cristi*, Cien. Tom. t. 51. (1935) p. 1-27.

(85) In II-II q. 2 a 3. Palencia, Bibliot. del Cabildo cod. 5 (sin foliación): 2.º dico: error est dicere quod credere non sit medium necessarium ad salutem, immo dicere quod sine fide per solam cognitionem naturalem possit quis salvari. Videtur hereticum loquendo de lege ordinaria, secus tamen si de privilegio".

tación que los contrarios daban a lo implícito, tomándolo por el simple propósito de creer o el voto de la fe. Por lo demás, su opinión se suma, como la de su mentor y guía, a la de M. Cano (86), pareciéndole asimismo cierto—*proculdubio hoc est mihi certum*—que los paganos no evangelizados y debidamente instruídos en la creencia del Dios único, puedan elevarse a la gracia sin revelación expresa, a través de los caminos allanados de la fe implícita. Por tales modos suaves y providenciales, con los auxilios e iluminaciones interiores de la gracia, al niño infiel le es también dado, en su primera elección entre el bien y el mal, con la adhesión plena y sin reservas al bien, poner una conversión sobrenatural, “quia multis viis et modis Deus providere potest de fide implicita” (87); no así de la fe explícita, a no ser por un milagro o revelación de primer orden.

No se expresaba en el mismo tono el Maestro Mancio años más tarde. En su comentario a la I-II (del curso 1563-4), su actitud es francamente hostil a la teoría tomista de la conversión del niño (88). No tiene valor ninguno contra la coexistencia del pecado venial con el solo original, afirma. No consta en las Sagradas Letras, el niño por necesidad habrá de ignorarlo. “Pero dado que fuera válido, no consta que obligue en el primer instante del uso de razón”, ya que los preceptos afirmativos no obligan en todo tiempo. Su posición, pues, representa una reacción contra los teólogos anteriores a él y un retorno al punto de vista de Cayetano y Vitoria, a quienes expresamente se remite (89). El precepto de la conversión del niño solamente puede ser aceptable, como obligación de rectificar la voluntad en orden al fin último natural, de “aceptar la ley natural” o dirigirse a un fin moral bueno en vez de elegir el mal, alternativa que se plantea sobre todo en el primer instante de la vida moral. Pero no hay alguna ley intrínseca que ligue el

(87) “Unde dicere quod requiritur explicita ad justificationem videtur rigidum; dicere quod non requiritur ad beatitudinem est nimia licentia; teneamus ergo mediam opinionem”.

(87) Ib. fol. 77 r.

(88) In I-II, q. 89, a. 6. Cod. Ottob. lat. 1.004 fol. 165v: “Haec ratio secunda ab omnibus theologis condemnatur tanquam inefficax et invalida, primo quoniam nullus theologus hujus praecepti meminit nisi S. Thomas, neque in Sacris Litteris constat”...

(89) Fol. 167. Esta misma reacción de Mancio y vuelta a las ideas de Vitoria y Cayetano, ha sido comprobada también por STEGMÜLLER (*Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia en la Escuela Salmantina*, p. 109 sgts.), en lo tocante al precepto del amor a Dios sobre todas las cosas, de cuya solución hemos visto que depende la cuestión presente.

cumplimiento de tal precepto natural con los auxilios de la gracia divina, aunque éstos podrá Dios concederlos por su inmensa misericordia.

Esta interpretación que nosotros llamamos "naturalista" de la teoría acerca del primer acto moral del hombre, será aún seguida por muchos tomistas, antes de admitirse dicha teoría en toda su integridad. A pesar de las observaciones de Juan de la Peña, sólo se ve en ello un precepto natural. No existe, pues, la conexión establecida por Sto. Tomás entre el primero buen uso de la razón y la gracia, y la cuestión queda sólo aparentemente resuelta.

A esta serie de Maestros de la Orden Dominicana debemos agregar un agustino, el célebre catedrático de la Universidad Salmantina, FRAY JUAN DE GUEVARA, cuya aportación se inserta muy bien en el ideario y evolución doctrinal de aquellos, a pesar de las luchas personales que con los Dominicos hubo de sostener. También a nuestra cuestión ha consagrado su parte correspondiente en el comentario a las II-II de los años 1570-2 (90). Descuella entre sus similares por el lujo de referencias y autores y obras cuidadosamente citadas. Pero su exposición se ajusta fielmente al esquema definitivamente fijado para esta cuestión por los autores anteriores. Idéntico que en todos es el cortejo de observaciones y distinciones previas, enumeración de opiniones y dificultades a resolver que se venían haciendo desde M. Cano y Juan de la Peña. En la distinción del sobrenatural hecha por éste, llama Guevara, sobrenatural *effective o ex parte principii*, a lo que Peña denominaba acto sobrenatural *por razón del sujeto o por el modo*. La fe, necesaria para salvarse, ha de ser conocimiento sobrenatural tanto por su objeto como por el principio subjetivo de donde brota. En la fe infusa, la verdad fundamental—Dios Remunerador—es ya objeto sobrenatural, puesto que Dios es considerado "*non ut finis causaque rerum naturalium*" sino como fin sobrenatural y bajo un concepto de remuneración superior. En este sentido no es cognoscible por la sola razón. El acceso a esta fe infusa de todos los hombres, aún de los paganos, queda salvaguardado por el principio: *Faciendi quod in se est, Deus non denegat gratiam*. El cuidado de Juan de Guevara en explicar el doble sentido de este axioma, refleja ya las preocupaciones de aquel tiempo; y es un indicio de las nacientes discusiones sobre la gracia. El hacer el hombre lo que está de su

(90) Enseñaba por estos años en Salamanca como catedrático de Vísperas, Cf. V. BELTRAN DE HEREDIA: *Los Manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina*, Cien. Tom. 42 (1930), p. 341.

parte, puede entenderse, bien por solo los recursos naturales—*ex viribus naturae*—o bajo la moción y auxilios de las gracias actuales. En este caso, el hombre haciendo lo que está de su parte obtiene infaliblemente la gracia. No así en el primer sentido, pues las obras naturales no merecen ni pueden disponer a lo sobrenatural. No obstante, como ya notaba M. Cano, la divina misericordia ha de tener en cuenta, aún entonces, los esfuerzos sinceros del infiel, y regularmente se seguirán los auxilios gratuitos que le dispongan para la fe (91). También es significativa su afirmación clara de que Dios depara a todos los hombres los auxilios suficientes para salvarse, opinión que no comparten algunos tomistas de su tiempo, en especial Domingo Báñez (92).

Mas la "dificultad gravísima" está en saber si de tal manera es necesaria la fe explícita en Cristo, que ninguno pueda salvarse sin ella. Guevara conoce y reproduce con esmero, tomándola de *Adriano Quodl.* 4, la opinión de los juristas antiguos derivada después a muchos escolásticos. Estos sostenían que no era posible ignorancia invencible acerca de verdades necesarias para salvarse. Dios no falta en las cosas que son de necesidad natural. Mucho menos en las que son necesarias sobrenaturalmente. Ignorancia invencible será la que el hombre no puede vencer haciendo lo que está de su parte. Pero si hace lo que está en sí, sabemos que Dios le iluminará.

La sentencia de Cano, en cuanto a distinguir la primera y segunda salud, era también de Vitoria, según refiere Domingo de Soto. De Guevara en adelante las opiniones de Vitoria se conocen solo por testimonios de otros. Sus lecturas manuscritas han dejado de ser fuente directa de consulta. A pesar del valor de la tesis canista, Guevara se suma a la doctrina más rígida de los antiguos, sentando la siguiente conclusión: "Después de promulgado el Evangelio, tanto para la bienaventuranza eterna, como para la justificación, es necesaria en absoluto la fe explícita en Jesucristo". Era también el parecer de Sotomayor, en quien se

(91) In II-II q. 2, a. 3. Coimbra, Bibliot. Univer. ms. T 2 (sin numeración): "Loquendo tamen de illo qui solum facit quod potest per vires naturae, verum est quod Deus non denegaret illi auxilium gratuitum supernaturale quod posset disponi ad gratiam justificantem, et sic dicamus de illo parvulo quod si cum pervenit ad rationis usum convertit se in finem honestum et facit quod ratio dictat, Deus supernaturaliter illustrabit intellectum illius de illis supernaturalibus quae ad justificationem credere oportet".

(92) Ib. a. 5: "Ultimo dico quod tanta est divina pietas atque clementia ut nulli homini (quantum est ex parte Dei) denegat auxilium supernaturaliter necessarium ad convertendum se in Deum, ad credendum et ad implendum divina praecepta".

inspira para la solución de las dificultades. Esta solución y respuesta a los contrarios, desarrolla la idea de que, si Dios está dispuesto a dar su gracia, con una iluminación implícita, al infiel que con voluntad sincera busca la luz, no dejará de completar la obra comenzada, llevando a esas almas al pleno conocimiento de Jesucristo y su Evangelio por medios extraordinarios (93). No teniendo en cuenta que si bien esta solución es la más milagrosa y digna del poder de Dios, no es la más conforme a su modo de obrar y a los suaves y ocultos designios de su **Providencia**.

Casi inmediata y bien semejante a la de Guevara podemos repasar la exposición del Maestro JUAN GALLO, teólogo del Concilio Tridentino, de cuyo comentario a la II-II conservamos el fragmento correspondiente a las cuestiones I-IX del año 1572, según referencia expresa del Cod. Ottoboni 999 de Roma. Enseñaba por esos años teología en Salamanca (94). Su estilo abundante y opulento revela una elocuencia natural en el autor, aún en las áridas explicaciones escolares. El primer punto de la cuestión es el consagrado a la defensa de la intrínseca sobrenaturalidad de la fe. Ante todo, Gallo defiende vigorosamente que todos los paganos tienen preparadas las gracias y auxilios sobrenaturales para su salvación. Esto es algo normal y entra en la ley universal de la Providencia y gobierno de Dios en el mundo, que a todos los agentes proporciona los medios y el concurso necesario para llegar al fin (95). Establecida la división del sobrenatural según Juan de la Peña, nuestro autor presenta su modo de ver particular acerca de las opiniones. El fondo de la herejía Palagiana consistía, dice, en admitir el sobrenatural objetivo, sin poner algo sobrenatural en el sujeto, puesto que el entendimiento, según ellos, asentía a la revelación divina sin el auxilio de la gracia.

(93) Ib.: "Quod sicut in quolibet momento potest haberi gratia justificationis, ita etiam potest haberi fides explicita Christi, quae est necessaria ad illam gratiam consequendam, nam sicut ante adventum Christi, facienti quod erat in se et servanti legem naturae praesto erat Deus ad concedendam cognitionem supernaturalem... ita modo post adventum Christi facienti quod in se est, praesto est Deus ad concedendum illi per se vel per aliquem ministrum illam fidem christianam quae ad salutem consequendam est necessaria".

(94) V. BELTRAN DE HEREDIA: *Los manuscritos de los teólogos españoles*, p. 340.

(95) Cod. Ottob. 999, fol. IIIv: "Quod sicut divina providentia media rebus constituit quibus tenderent ad proprios fines, sic divina praedestinatione diffinita sunt et praeparata media quibus homines ad beatitudinem adducantur; et sicut generalis concursus praesto est omnibus agentibus intra naturae ordinem ita supernaturale auxilium ad supernaturalia opera quandocumque a nobis exiguntur; alioquin non satis homini consultum esset in rebus maximi momenti".

Parejamente algunos católicos a quienes no nombra "*honoris gratia*" pusieron como suficiente el conocimiento natural de Dios en casos de excepción. A esta sentencia otros terceros *modum apposuerunt*, añadiendo "un auxilio especial de parte del entendimiento *ad confortandum ipsum quantum ad modum ut firmiter credat*, porque de la existencia de un auxilio de gracia en la voluntad ya ningún católico duda" (96). Con estas palabras alude inequívocamente a los discípulos de M. Cano—y tal vez al Maestro—acusándoles de que no salvaban la sobrenaturalidad objetiva e intrínseca de la fe. La fe implícita de éstos se reduciría al *sobrenatural modal*, en el sentido de un asentimiento más firme, por luz infusa, a simples verdades de orden natural. Juan Gallo incluye en su refutación a unos y a otros. Es preciso salvar la plena trascendencia de la fe, conocimiento sobrenatural por el objeto y por el principio. Un auxilio especial que conforte el entendimiento no basta. "puesto que tal acto no excedería substancialmente los límites de la virtud adquirida, aunque pudiera ser meritorio por el auxilio sobrenatural, como el acto de la templanza adquirida sigue en la misma especie natural, aunque se haga meritorio por la dirección de la caridad (97). Palabras que muestran cómo se van dibujando los conceptos de sobrenatural *substancial* o *entitativo* y *sobrenatural modal*, pero no afectan en nada a la posición canista. Hay una fundamental divergencia entre esa dirección extrínseca de las virtudes adquiridas por la caridad, que las hace meritorias—idea muy en boga en los tiempos de Vitoria—y la iluminación infusa de Cano, que eleva el conocimiento intelectual y su objetivo, intrínseca y formalmente, y conduce a la fe. El pensamiento de éste no ha sido comprendido, pues, en todo su sigor por nuestro teólogo. Juan Gallo sigue luego refutando la falsa noción de implícito que ya había condenando Peña (98).

Pero es muy difícil adaptar esta sobrenaturalidad esencial de nuestra fe a la capacidad de los paganos. En primer lugar, ahí están esa gran masa de seres inocentes "que ahora nacen y se educan entre gentes que ignoran a Dios, que no están excluidos de las vías de salud, y no obstante no pueden llegar sin milagro a tal noticia sobrenatural de Dios".

(96) Ib. Fol. III v.

(97) Ib. Fol. III v.

(98) Fol. III v: "Nam... implicita et explicita intra eandem speciem continentur solumque differunt penes maiorem vel minorem distinctionem; cognitio autem naturalis et fidei genericè distinguuntur sicut virtus acquisita et infusa: non ergo potest vocari fides implicita ea cognitio quam natura peperit".

¿Es culpa suya el que no se salven? A esta dificultad común nuestro Maestro relata la solución de su colega Mancio. Tales niños no están obligados sino a enderezar sus tendencias hacia el bien de la virtud, tal como se presente este bien a su conciencia infantil. Conservándose largo tiempo libres de pecado, la opinión antigua de Alejandro de Ales, etc., era que recibiría una revelación especial para venir a la fe. Esto último no agrada a nuestro teólogo, adoptando entonces una posición en extremo original, por muy pocos seguida en el campo católico. Los infieles pueden mantener, durante algún tiempo de su vida, una conducta moral intachable, y al fin venir a morir con el solo pecado original. *El lugar propio de estos adultos en la otra vida será entonces el limbo de los niños* (99). Gallo, preocupado de excluir toda especie de preparación natural a la gracia contra el Molinismo, entonces incipiente, insiste en que no hay ninguna ley que ligue las buenas disposiciones del pagano a los auxilios de la gracia (100), poniendo así en peligro lo afirmado ya antes sobre la universalidad de las gracias suficientes. Tal escollo quedaba ya salvado en el sistema de Cano, pues que en él la conversión comenzaba con auxilios sobrenaturales. Pero Gallo con su retroceso al punto de vista de Vitoria sobre la conversión implícita al bien honesto, vuelve a suscitar el conflicto, viniendo a negar, con su teoría del limbo de los adultos, buen número de doctrinas de Sto. Tomás. Consecuente con esto, es también partidario, como Vitoria, de la posibilidad a la naturaleza caída de un amor natural de Dios sobre todas las cosas (101).

A la segunda cuestión, sus preferencias marcadas son más bien por la sentencia rígida. La teoría de la doble salud ha sido ya refutada *magno pondere argumentorum* por Soto. Por lo tanto, debemos defen-

(99) Fol. 114 r: "Si in isto statu decederet neque damnaretur ad gehennam neque admitteretur ad beatitudinem quia talis dispositio non sufficiebat ad obtinendum gratiam, sed in limbo cum pueris detinebatur, nam peccatum originale nunquam fuit remissum absque fide Mediatoris". Esta teoría hemos visto que tiene un precursor en Armach y es idéntica a la moderna de Billot, aunque por razones enteramente distintas. Aquí es por exceso de optimismo, en el Cardenal Billot, en cambio, por creer que innumerables paganos no llegan a un completo desarrollo de la conciencia moral.

(100) Ibid. "Ex divina clementia credendum est quod illi conferet sufficiens auxilium ad iustificationem non ex merito... sed ex eo quod immensae pietati divinae consonum videtur ut bene utenti naturalibus supernaturali auxilium superraddatur".

(101) Fol. 115v: "Dicendum... quod ille quidem poterit brevi aliquo tempore viribus naturae Deum cognoscere et super omnia diligere, in qua si permanserit cavebit peccata actualia: verum id sine gratia longo tempore est impossibile: si tamen admittamus, supernaturale auxilium credimus adfuturum ut veram et perfectam iustitiam assequatur".

der que la fe expresa en Jesucristo es medio necesario, tanto para obtener la gracia como para entrar en el cielo (102). Quedaba, no obstante, la posición, más razonable, del mismo Soto, que daba por cierto pudieran los paganos salvarse en la fe sobrenatural de un Dios Remunerador con ignorancia invencible de Jesucristo.

Gallo, gran teólogo, esboza en apoyo de su tesis todos los argumentos en que habrán de encastillarse los tomistas posteriores que piensen como él (103). Cristo es el camino, la verdad y la vida. Es el medio necesario por donde vamos al Padre. Así como nadie puede salvarse sin su gracia, así tampoco sin conocer al Salvador y creer en El... Queda no obstante el eterno problema de los paganos que pueden ignorar invenciblemente el nombre de Jesucristo, a quienes la sana teología no les puede condenar sin culpa propia; espina punzante que hace vacilar a nuestro teólogo en la opinión preconcebida (104).

* * *

La complejidad del problema, que arrastra consigo múltiples e intrincadas cuestiones de la gracia, la hemos de ver más claramente en otro artículo, al esbozar a grandes trazos el período teológico más floreciente, los grandes autores que con sus obras monumentales llenaron la última parte del siglo XVI y primera del XVII. Entonces también nuestra doctrina, pasado su principal período evolutivo, entra en una fase definitiva. A pesar de que siguen las fluctuaciones dentro del sistema tomista, los escollos han sido ya orillados y no se volverá a tentativas de solución poco conformes con los principios de la fe y el sistema tomista de la gracia. Pero *debemos rectificar*, según el espíritu de este mis-

(102) In art. 8, fol. 122 r.

(103) Fol. 123v-124r: "Ad 3 crediderim quod ille semper illuminabitur ut Mediatorem agnoscat: non est enim spiritui divino hoc difficile per media nobis incognita... neque per hoc arctior ponitur via salutis... quare nullo modo credendum est quod puer ille iudeus per eam fidem iustificetur quae satis esset ante Christi adventum: neque rursus quod sit extra statum salutis, nam sicut omnes concedunt quod si quis naturae legem servaret a Deo illuminaretur per fidem et veram iustitiam apprehenderet, sic nos credimus quod illuminabitur ad cognoscendum salutis auctorem".

(104) Fol. 12v: "An cum aliquis institutus iudeus vel paganus de supernaturalibus quae pertinent ad Deum instructus sine Christi notitia possit iustificari... Respondeo 2º quod si ille credat Deo sic tangenti et illuminanti procul dubio iustificabitur, nam qui dat antecedentes dispositiones non negabit consequentem gratiam... quomodo ergo ille disposuerit consentienti iustificabit".

mo sistema tomista, que resalta y se trasluce en toda su evolución doctrinal, equívocos y rigorismos inútiles *de tomistas clásicos*, para dar a las vías de salvación, a las rutas que conducen al cielo, toda la amplitud posible que reclaman las justísimas consideraciones, ya hechas por nuestros teólogos, sobre la escasa responsabilidad que alcanza a enormes masas de paganos en vivir alejados de la Luz.

FR. TEOFILO URDANOZ

(Continuará.)

Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI

VII.—EL SECTOR INSPIRADO POR CARRANZA Y SU REINCORPORACION A LA CORRIENTE GENERAL

Bataillon, al hablar de minoría dominicana que encarna el espiritualismo reformista simpatizante con Erasmo, se refiere preferentemente a Carranza y a sus adeptos. Pero siendo Carranza un disidente, mal puede caracterizar lo específico de nuestra escuela de espiritualidad.

Puestos a señalar semejanzas y afinidades entre él y Hurtado, sería fácil emparejarlos en la expresión del mismo entusiasmo ardiente y robusto por el rigor de la observancia religiosa, en la asiduidad de la oración y en el celo incansable del apostolado, emanando todo ello de un encendido amor a Jesucristo y a la Iglesia. Aún pudiera decirse que bajo algunos aspectos Carranza superaba al asceta de Talavera. De haberse mantenido fiel dentro de la ruta ensayada por éste, hubiera contribuido tan poderosamente como él a renovar su obra en un momento en que el rigor de la misma comenzaba a ceder terreno. Pero Carranza, carácter extremoso y mal controlado por la reflexión que se requiere en materias de reforma, rebasó ciertos límites, viniendo a presentar su vida, ejemplar y laboriosa cual ninguna, una especie de reverso que le hizo sospechoso, al advertir sus coincidencias con algunos innovadores. La lógica en él tiene que doblegarse a veces a la aspiración avasalladora de una transformación cristiana de la sociedad. No es extraño, por tanto, que en su tiempo y después haya sido y siga siendo objeto de discusión. Más aún, el dualismo y las incoherencias en que incurre y que hacen difícil su clasificación, han inducido a algunos a incluirlo en el número de los disidentes de Roma, si bien encubierto, en lo cual ciertamente van fuera de camino. Carranza es uno de esos hombres que, por su apariencia compleja, con una complejidad más inconsciente que intentada, se prestan con dificultad a toda clasificación. Pero hacer de él, en virtud de eso, un melantoniano más o menos auténtico, como parece pretender Ba-

taillon, es ir demasiado lejos. Entre él y el autor de los *Loci communes* hay, no sólo divergencias, sino oposición en lo fundamental de la doctrina, y sobre todo en el fondo de las intenciones. Y no creemos que nadie, conociendo el modo de ser de Carranza, nos acuse de invadir un terreno vedado al historiador, al referirnos a sus intenciones. La doblez y el disimulo, que suelen acompañar a los que se alejan de la doctrina de la Iglesia y de la sumisión a la misma, es desconocida para él, pecando más bien por el extremo contrario.

No vamos a estudiar aquí en detalle su proceso evolutivo desde la tradición netamente ortodoxa, en que se educó, hasta el valdesianismo, tendencia que hubo de ejercer en él algún influjo, y parece reflejarse en su *Catecismo* (1). Carranza nos interesa al presente como iniciador de una desviación desacertada que rompe la armonía con que se venía desarrollando la reforma de Hurtado. Por fortuna, fueron pocos los que abrazaron esa orientación y casi siempre con reservas, y en su mayoría, en cuanto presintieron el desenlace, se apresuraron a rectificar sus pasos. Para los hechos a formar juicio guiándose por lo episódico de la historia, bastará recordarles en este drama complejísimo, que al entrar en su fase álgida entre 1556 y 1560, la Provincia de Castilla aparece polarizada en torno a dos nombres: Cano y Carranza; y la inmensa mayoría no sólo no está con el segundo, que acaba de ser provincial y le ven encumbrado a la silla primada, sino que una y otra vez, superando todos los obstáculos, se declara por Cano, a quien otorga sus votos primero en 1557 y después en 1559. Los *carrancistas*, en número exiguo (2), no predominaban más que en el Colegio de San Gregorio; los *canistas* eran legión extendida por toda la Provincia. Y aun entre esos pocos admiradores de Carranza, algunos, adictos a la persona, discrepaban de él en la doctrina.

(1) En diversas ocasiones nos hemos ocupado del Proceso de Carranza en CIENCIA TOMISTA, sea al estudiar la parte que tuvieron los maestros Mancio y Juan de la Peña en esta causa (tomo 51, 1935, pp. 33-50, y 326-356), sea al historiar las diligencias puestas para lograr la retractación de las primeras censuras dadas por algunos de los amigos del arzobispo (t. 54, 1936, pp. 145-176 y 312-336). Igualmente volvemos a tratar del tema en un trabajo inédito sobre Domingo de Soto, exponiendo lo que se relaciona con su intervención en las primeras censuras encargadas por el inquisidor don Fernando de Valdés. Remitimos al lector a estos trabajos, para completar la información y juicio acerca de aquel celeberrimo y transcendental proceso.

(2) Fray Luis de la Cruz, temperamento algo desequilibrado, discípulo de Carranza, y detenido luego como él por el Santo Oficio, dice aludiendo a la facción de Cano, que "son muchos y de obstentación"; en cambio, al grupo carrancista llama "*manadilla* que no se ahinoja a Baal". Carta a Carranza de 30 de mayo de 1559. *Proceso de Carranza*, t. 1, fol. 429.

Los primeros gérmenes del caso Carranza tal vez haya que buscarlos en su formación complutense antes de ingresar en la Orden y en posibles relaciones con los alumbrados mientras estuvo en Benalac, cerca de Guadalajara, sede de uno de los focos de aquella secta. Su carácter impulsivo y sugestionable, su temperamento más emotivo que hecho a la especulación, le inclinaban poderosamente hacia las nuevas formas de espiritualidad, en que los principios doctrinales ocupan un puesto secundario con relación a la vida interior. La teología era para él, más que un sistema ideológico, una realidad de orden afectivo. De ahí que careciesen de importancia a su juicio ciertos afinamientos en la formulación de la verdad cristiana, con tal de lograr la asimilación del contenido sobrenatural de esa verdad.

Un personaje de esta índole no podía hallarse en su elemento dentro del escolasticismo académico en que se desenvolvía la teología tradicional. Así que en cuanto comenzaron a circular por España los primeros aires reformistas que, rompiendo las ligaduras dogmáticas de la escuela, proclamaban la antítesis entre la letra y el espíritu, del culto verdadero y el culto ceremonial, se sumó a esa corriente, con las reservas impuestas por la ortodoxia (a la que ante todo quería permanecer fiel), arrastrando consigo a algunos de sus amigos.

En su proceso inquisitorial aparece una información que data de 1530, en la que fray Juan de Villamartín declara haber oído decir a Carranza hacía tres años, hablando de Erasmo, que la costumbre de confesar con frecuencia le parecía "una manera de superstición", y que lo decía defendiendo a Erasmo, si bien él, siendo como era persona "de muy buena vida..., hacía lo contrario" (3).

En la misma fecha fray Miguel de San Sebastián, lector de San Gregorio, declara que "de dos o tres años a esta parte, hablando este testigo con fray Bartolomé de Carranza en cosas de sciencia, llegando a hablar en cerimonias de la Iglesia e poder del Papa, vió e oyó este testigo cómo el dicho fray Bartolomé... apocaba el poder del Papa e las cerimonias de la Iglesia; sobre lo cual algunas veces este testigo le reprendió; e a este testigo le parecía, según lo decía muchas veces, que alguna mala opinión en la dicha materia tenía" (4).

Al propio tiempo que a Carranza acusó de lo mismo a otros dos colegiales llamados Francisco de Vadillo y Antonio de Zúñiga. Preguntado si

(3) Proceso de Carranza, t. I, f. 423 ss.

(4) Id. t. I, f. 422.

creía que lo dicho por éstos tuviese sabor de herejía o fuesen “cosas de alumbrados o dejados o luteranos”, respondió que sí que eran contra la fe y luteranas. El juicio del acusador iba quizá demasiado lejos. Su proceder en ocasiones similares lo confirma. De la doctrina de Lutero se tenía aún en España una idea muy vaga, y por eso entre gente tímida y extremadamente aferrada a la tradición, cualquier libertad en hablar era calificada de luteranismo. Así lo debió entender el Tribunal de la Fe. Y como por otra parte persistía en su política de favor hacia las ideas de Erasmo, no consta que hiciese más diligencias sobre el caso.

Todo esto manifiesta que Carranza en 1527, cuando tenía lugar en Valladolid la junta para examinar las obras de Erasmo, era ya admirador del filósofo holandés. Su entusiasmo por el mismo fué creciendo a medida que se multiplicaban los partidarios de aquella tendencia. Ello da fundamento para suponer que frecuentaba también su lectura, y no solamente la de él, sino la de tantos libros como fueron apareciendo en España de sabor netamente erasmiano (5). Avanzando aún más en ese sentido, a impulso de su ansia de aprender a explotar los tesoros encerrados en la sagrada escritura, cuando en 1539 fué enviado por definidor al Capítulo general a Roma, escribió a Juan de Valdés, el cual, probablemente a instancia suya, le envió una de sus *Consideraciones*, la 65, que versa acerca de los dos intérpretes del texto sagrado, que son *oración y consideración*. Al comenzar el curso siguiente, Carranza, a modo de introducción, antes de ponerse a explicar la epístola a los Filipenses, facilitó a sus discípulos el texto de esta consideración, presentándola como de un *varón probo y pío* que se la había comunicado estando en Roma (6).

(5) A pesar de todo, a veces, ofreciéndose ocasión, rectificaba en el aula al humanista de Rotterdam. Su discípulo fray Francisco de Tordesillas, preguntado a 4 de julio de 1564 si Carranza en sus sermones y lecciones empleaba los términos acostumbrados entre católicos, enseñando la doctrina de la Iglesia y reprobando la de los herejes y su lenguaje y modo de hablar, dijo “que siempre enseñó la doctrina católica todo el tiempo que este testigo conoció a su señoría en España, y respredía la de los herejes; e particularmente se acuerda, leyendo la materia de poenitencia, sobre el vocablo que Lutero y Erasmo llaman la *resipiscencia*, decía muchas veces que la poenitencia ha de ser tornar el hombre en su seso con entendimiento y voluntad, no solamente sintiendo mal de lo pasado, como Erasmo y Lutero quieren, sino juntamente aborreciendo con la voluntad y con las demás condiciones que enseña la Iglesia”. Proceso, t. 11, f. 279 v. El mismo fenómeno se había dado antes en Francisco de Vitoria, admirador de Erasmo a primera hora, y luego impugnador suyo. Pero Carranza, más impulsivo que reflexivo, no supo desentenderse de ciertas adherencias que, por cuadrar con su temperamento místico, se había asimilado desde joven.

(6) Proceso, t. 1, f. 492.

Fray Luis de la Cruz, uno de esos discípulos, al declarar sobre el caso en 1559, dijo que como aquel *era otro tiempo*, y habiendo suavizado Carranza el texto valdesiano con adiciones de propia cosecha, no echaron de ver el peligro que hubiese en ello (7). Sin embargo, el rasgo del profesor dominicano, al poner en manos de los alumnos un texto de esta naturaleza, donde el iluminismo valdesiano más acentuado se asoma a la religión del libre examen, supone en él o una inconsciencia incalificable, o una temeridad asombrosa, ya que su conducta ejemplar en otros órdenes no permite atribuirlo a malicia declarada. El confusionismo en materia de espiritualidad de que arriba hemos hablado, tenía aquí lugar en proporciones insospechas.

La experiencia de los años no acabó de abrir los ojos al inconsiderado profesor. En 1545 acompañó a Domingo de Soto al Concilio. Su proceder en aquella asamblea fué para algunos de un ejemplarismo de vida y de una competencia doctrinal apenas superada por nadie. Otros, en cambio, aunque por entonces no advirtieron cosa que fuese reprehensible, al sobrevenir el proceso, acudieron presurosos a delatar las amistades y andanzas del dominico. La verdad histórica no debe corresponder ni a los elogios extremados de los primeros, por tratarse en su mayoría de amigos presentados por Carranza en su defensa, ni a las acusaciones interesadas de los contrarios. Con todo, en este punto, el estudio comparado de los textos permite sacar a nuestro religioso, siempre dentro del aludido confusionismo, no sólo ileso de la demanda, sino con harta honra. Bajo capa de celo, la pasión y las miras particulares se mezclaron con este motivo una vez más en el proceso, agravando la situación del reo. La imparcialidad exige que presentemos aquí algunas piezas que lo atestigüen.

En 1546 imprimía Carranza en Venecia la *Summa conciliorum*, dedicándola al embajador imperial don Diego Hurtado de Mendoza. Este aceptó aquella distinción, enaltecendo en carta de reconocimiento que consta en el mismo libro, la competencia del autor, al que califica de *teólogo máximo*. Carranza era entonces, para el ingenioso diplomático, un valor que como teólogo y como cristiano honraba a España en el Concilio. En conformidad con ello, a 28 de octubre del mismo año de 1546

(7) Proceso, t. 1, ff. 488 y 517. La consideración valdesiana fué hallada por los inquisidores entre los papeles de fray Luis de la Cruz. Este, ante el temor de verse comprometido dijo "que él no se aprovechaba de ella, sino de Sant Gregorio e San Ambrosio e de otros santos, e que dicho modo o tratado no le tiere por seguro para los tiempos, e que parecía que es cosa de aquellos diablos de alumnos". Ib. t. 1, f. 492.

escribía así al Emperador aquel representante suyo: “Ayer se acabó de disputar el artículo de la justificación, donde se han señalado harto fray Domingo de Soto, prior de Salamanca, que fué el que guió el negocio, porque habló primero y es letrado de mayor experiencia y certeza que ninguno de los italianos; y fray Bartolomé de Miranda y el doctor Ayala, criado de V. Mt. que vino de allá, hanse habido como prudentes y letrados, y *lo principal como muy buenos cristianos*”. Y luego, insistiendo sobre ello en la misma carta, añade de su propia mano, pues lo anterior es de la del amanuense, esta recomendación: “Aviso a V. Mt. que fray Bartolomé de Miranda es muy buen hombre y muy letrado y de buen entendimiento” (8).

Más tarde, al incoarse el proceso de Carranza, sospechando quizá el desaprensivo diplomático que aquellos testimonios de reconocimiento pudieran comprometer su porvenir, se apresuró a comparecer ante el tribunal de la fe para informar acerca de las andanzas y amistades del dominico en Venecia. La primera testificación del embajador que se conoce, consiste en cierta carta sin fecha, dirigida al inquisidor general, según parece a consecuencia de una declaración prestada ante el tribunal de Valladolid a 28 de septiembre de 1559 (9), y por tanto posterior a la misma. En ella dice así:

“Estando en el Concilio en Trento, y muchos perlados de estos reinos y algunos religiosos en él, y en Venecia don Diego de Mendoza por embajador del Emperador, vinieron a aquella ciudad don Pedro [*recte* Francisco] de Navarra y fray Domingo de Soto, y con él por compañero fray Bartolomé de Miranda. El don Pedro [*i. e.* Francisco] de Navarra, obispo a la sazón de Badajoz, se pasó a posar en casa de un vasallo de su Majestad llamado Donato Rullo, calabrés, intrínseco amigo del cardenal de Inglaterra y de Ascanio Colona y de un gentil hombre veneciano eclesiástico llamado Priuli; todos estos personas reposadas en lo exterior y compuestas en sus palabras, reguladas en sus acciones y compañías; y quien mirase en ello viera en el lenguaje y instituto de vida *quod agebantur eodem spiritu*. Una y otra vez me parece que vino, estando yo allí, el reverendísimo arzobispo de Toledo, que agora es, con ocasión de imprimir un libro, y que continuaba el amistad y conversación del calabrés, así como lo hacía el obispo de Badajoz. Y al tiempo que primero dije, se habían hallado juntos en Venecia. Y no puedo decir por eso que esta conformidad así de los italianos con los nuestros

(8) Simancas, Estado, leg. 1.463, fol. 158.

(9) Proceso, t. 1, ff. 358-359.

como de los nuestros con ellos fuese sobre cosa de error ni mala, antes en lo aparente era bueno que malo cuanto a lo moral; cuanto a lo ortodoxo también daban alguna muestra de llevar camino pisado de pocos, Y no sospechando que esto podía ser sino como de personas pías y como ellos se mostraban, ni miré en ello ni supe más" (10).

La segunda declaración, prestada a 20 de octubre del mismo año, completa lo anterior diciendo: "También entendió este testigo que el dicho arzobispo de Toledo [Carranza] tenía amistad con hombres que este testigo tenía por herejes en el artículo de la justificación e leían de el libro de Valdés, que no trataba otra cosa, como es Donato Rul, natural de Pulla, cuyo huésped fué el dicho arzobispo en Venecia, segund le han dicho. E que era de esta mesma conserva Ascanio Colona e monseñor Carnesecca e Antonio Flaminio. E que estos tenían siempre los libros de Valdés e leían en ellos, con los cuales tenía el dicho arzobispo grande amistad" (11).

Se olvidó añadir el denunciante, que en el círculo de amistades íntimas de Carranza, no menos que del calabrés Rullo, entraba también el cardenal Polo, uno de los legados del Concilio, quien, a pesar de su reconocida piedad, fué tachado más adelante de la misma dolencia.

De muy distinta manera se expresa don Melchor Alvarez de Vozmediano acerca del proceder de Carranza en Trento, por donde andaban también algunos discípulos de Valdés. Este prelado, en una declaración que prestó en 1564, siendo obispo de Guadix, acerca de la conducta del dominico en el Concilio y en Flandes, donde coincidieron también ambos, dice que todos los pareceres que dió en Trento "fueron grandísimamente loados y estimados por los reverendísimos legados y perladados de dicho Concilio; y el dicho reverendísimo de Toledo era tenido en grandísima estima por todos ellos por su santa vida e doctrina e grandísima humildad que tenía con todos los que con él trataban. De lo cual se holgaban particularmente todas las otras naciones, especialmente la italiana, por tener a nuestra nación española por superba como nos tienen; e maravillábanse que un hombre como el dicho reverendísimo de Toledo, de tan santa vida e doctrina, tuviese tanta humildad siendo español... Lo cual todo sabe este testigo por haberse hallado presente a ello" (12).

(10) Proceso, t. 1, f. 427.

(11) Proceso, t. 1, f. 396.

(12) Proceso, t. 11, f. 212; cf. f. 206. Corroborando este testimonio, el maes-

Añade luego que Carranza, lo mismo en su doctrina que en sus conversaciones, "es grandísimamente devoto del santísimo sacrificio de la Misa", la cual, a no estar impedido por enfermedad, celebraba diariamente, "e que este testigo le ha visto, como tiene dicho, muy muchas veces celebrar devotísimamente e con muy muchas lágrimas después del momento" (13).

Respondiendo a otra pregunta del interrogatorio, declara el mismo que Carranza, contra la acusación de simpatizar con las máximas de Lutero, enseñaba en sus libros la verdadera doctrina de la Iglesia acerca del purgatorio y del valor de las buenas obras; y que en conformidad con ello hacía muchas limosnas, hasta el punto de tener que pedir luego prestado a sus amigos para el regreso a España; y que se ejercitaba en la observancia de las austeridades y ayunos de su Orden con un rigor que ni aun cuando le convidaban a comer algunos prelados infringía. "E así ha visto e conocido en él grandísima observancia en los ayunos y en las colaciones muy estrecho para sí e para otros. E que le conoció de mucha oración, e le vió muchas veces después de dichas las horas en su convento de San Lorenzo, después de idos los otros frailes del coro, quedarse él allí solo, ambas rodillas puestas en tierra, con gran devoción estar orando muy grande rato" (14).

Y prosigue el mismo refiriéndose a la conducta de Carranza en los Países Bajos, cuando estaba allí de paso para regresar a España en 1558: "Después de arzobispo de Toledo, estando este testigo en Bruselas capellán de su Majestad y administrador del Hospital Real de su Corte, posando el dicho reverendísimo de Toledo en su monesterio de Santo Domingo, yendo este testigo a visitarlo, muchas veces le veía al dicho reverendísimo de Toledo en la *Salve* que los frailes decían, que después de idos los frailes se quedaba en el coro muy grande rato puesto de rodillas rezando, tanto que este testigo, porque era de noche e por no andar de noche por las calles de la Corte, rescibía pena de detenerse tanto. Y sabe este testigo que el dicho reverendísimo de Toledo acon-

tro Carlos de Mutiloa, en una testificación prestada ante los inquisidores en 1562, declara que en Trento "los Legados de su Santidad sub Paulo III et Julio III le tenían [a Carranza] grandísimo respeto y grandísima veneración y en muy gran cuenta por su vida y doctrina y ejemplo de toda humildad y caridad". Ib. f. 324. Soto en su *Apología* contra Catarino, refiriéndose al mismo Carranza, a quien había ofendido Catarino en el Concilio, le califica de "optimum patrem".

(13) Proceso, t. II, f. 212 v.

(14) Proceso, t. II, ff. 208-209.

sejaba a algunos amigos suyos que no se contentasen solamente con rezar su oficio divino y decir misa, sino que allende desto quería él e decía que sus amigos tomasen sus horas de tiempo dedicado para la oración e recogimiento de su persona con Dios nuestro Señor. E que en lo de las limosnas que hacía el dicho reverendísimo de Toledo, lo que este testigo sabe es, que en Inglaterra y en Flandes, siendo este testigo como dicho tiene administrador del Hospital real, siendo fraile el dicho reverendísimo de Toledo, ordinariamente daba dineros de limosna a este testigo para los pobres del dicho hospital e pitanzas de misas por vivos e difuntos muy encargadas para que este testigo las hiciese decir en el dicho hospital" (15).

Don Francisco Blanco, obispo de Orense en la misma fecha de 1564, declara acerca de la austeridad de Carranza, que oyó decir a un religioso que no se contentaba con las penitencias de su Orden, y que las hacía mayores, y "que en la cuaresma no dormía en cama" (16). Por su parte fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, que convivió por algún tiempo con Carranza en San Gregorio, dice que le "ha visto rezar y estar en oración e decir misa y estar de noche ante el santo Sacramento devotamente por mucho rato e con algunas lágrimas" (17).

Estos encomios, por nadie desmentidos, sobran para neutralizar las sospechas que pudieran inspirar acerca de Carranza las acusaciones, evidentemente interesadas y un poco tardías, de Hurtado de Mendoza.

Pero ya que el valdesianismo constituye en el proceso uno de los lances más delicados, insistamos aun sobre ello en plan de fiscalización.

Por noviembre de 1559 fué llamado a declarar fray Francisco de Tordesillas, colegial en 1544 de San Gregorio y como tal adicto a Carranza. Se le pidió razón de cierta salvedad puesta por él para evitar tropiezos, en una copia de escritos del arzobispo, acerca de la ortodoxia del mismo. Respondiendo a ello "dijo, que suele el dicho arzobispo en pasos particulares encarescer mucho el beneficio que Cristo nos hizo con la redención e lo que nos va en entenderlo. E que a este propósito suele decir el dicho arzobispo, es a saber, solía decir que la pasión de Cristo es toda mía, e sus trabajos e sus azotes lo mesmo e que mis pecados le crucificaron e los de todo el mundo, e que en entender e creer esto está toda mi bienaventuranza, e otras cosas que están en el dicho

(15) Proceso, t. II, f. 208 v.

(16) Proceso, t. II, f. 225.

(17) Proceso, t. II, f. 230.

libro. Pero que con todo esto, dice que cuando estas cosas trataban no quería este testigo decir que la pasión de Cristo era mía de suerte que él la hiciese propia mía e me diese sus trabajos como si yo los padesciera en Cristo, sino que las hacía mías porque las ofrecía al Padre por mis pecados e de todos los demás pecadores, y estaba en mi mano, disponiéndome para ello por mis obras, participar más o menos de la virtud de la pasión de Cristo, segund que más o menos a ello me dispusiese. E así le vió este testigo encomendar al dicho arzobispo las buenas obras como limosnas, ayunos e oraciones, e a él mesmo se las vió hacer". Preguntado cómo le constaba esa interpretación que daba a los escritos de Carranza, respondió que así lo había entendido de "sus sermones e pláticas familiares e lecciones que le oyó muchas veces" (18).

Para apreciar bien el alcance de esta declaración, debe recordarse que el tema de la misma, *El beneficio de Jesucristo*, era el título de un libro de Benedicto de Mantua revisado por Antonio Flaminio, en el cual se condensaba la quintaesencia del valdesianismo (19). Ese "beneficio" consistía, según los valdesianos, en la justificación y satisfacción superabundante y plena pagada por Jesucristo al morir por nuestros pecados. De donde inferían que, haciendo nuestro por la fe ese tesoro infinito, no era necesario el purgatorio ni las indulgencias.

Carranza, amigo de Flaminio según Hurtado de Mendoza, debía tener conocimiento de este opúsculo, así como de otros escritos de la misma índole, especialmente de los de Juan de Valdés, antes que Carlos de Seso los introdujese en España (20). Su lenguaje, al hablar, con el encajecimiento que le era característico, del beneficio de la redención, tenía muchas semejanzas con el de aquella secta. De ahí que, siendo él

(18) Proceso, t. II, f. 462. En otra declaración prestada por el mismo fr. y Francisco de Tordesillas a 4 de julio de 1564 explica cómo entendía Carranza las expresiones, "la pasión de Cristo es mía", "la satisfacción de Cristo es mía", muy familiares en él, diciendo "que siempre enseñaba que eran necesarias las obras, y que sola la fee no valía nada, y que la pasión de Cristo y sus merecimientos no aprovechaban al que no quería aprovecharse dellos por los medios de los sacramentos y de las obras supuesta la fee, que había de ser el principio, como el sol no aprovecha al que no quiere gozar dél; pero el que se aprovechaba por los sobredichos medios, tenía en Cristo todo el remedio de sus trabajos y necesidades". b. II, f. 274 v.

(19) *Del beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani*. Modernamente ha sido publicado este tratado por G. Paladino en el vol. primero de *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento* ("Scrittori d'Italia"). Bari, Laterza, 1913.

(20) En su viaje de 1539 a Roma obtuvo Carranza licencia para leer y retener los libros de Lutero y de otros herejes, aunque estuviesen prohibidos. Proceso, t. I, f. 494.

persona tan autorizada, los afectados por ella buscasen con preferencia su trato. Y como en todo lo que tenía apariencias de virtud procedía con una ingenuidad rayana en candidez, ni esquivaba esas relaciones ni se recataba de evitar aquel lenguaje, al que estaba además habituado por la lectura de semejantes libros. La precisión y rigor escolástico, que le hubiera librado de tantos escollos, cedía en sus conferencias espirituales habladas o escritas a la vehemencia de un impulso ardiente, que era el secreto de los innovadores. Así insensiblemente se vió enredado en los procesos de los luteranos de Valladolid (1558-59), familiarizados también con las máximas de Valdés, lo cual contribuyó en gran manera a agravar su situación.

Nadie apreció tan certeramente como Melchor Cano el origen espúreo de tales enseñanzas, a pesar de sus apariencias deslumbradoras. Desde primera hora debió advertir fraternalmente a Carranza del riesgo que corría por aquel camino. Cualquier connivencia con Erasmo o con su discípulo Valdés en materia doctrinal, era para él una claudicación. A la sombra de la poderosa corriente de espiritualidad que se extendió entonces por España, se infiltraba, en forma apenas perceptible, el virus iluminista, y era preciso enderezar la vida cristiana y sobre todo las ideas religiosas por cauces más seguros, rompiendo con cualquier manifestación del individualismo protestante, que también aquí había hecho su aparición.

Algunos de los amigos de Carranza que declaran en el proceso dan caracteres dramáticos *desde su origen* a las diferencias entre él y Cano, atribuyéndoles un significado distinto del que tuvieron en realidad, si bien los más moderados no participan de esa apreciación. Que ocasionalmente durante el período de convivencia en San Gregorio (1531-1543) hayan surgido entre ellos discusiones y contiendas apasionadas, no tiene nada de extraño para quien conozca el temperamento de ambos, impulsivo y firme rayano en terquedad el de Carranza, hábil y resuelto el de Cano. Pero de ahí a establecer entre ellos *desde el principio* enemistad irreconciliable, como quieren algunos, media un abismo. A la luz de los documentos se disipa igualmente la leyenda relativa al *carrancismo* y *canismo* que imperaba en San Gregorio, con ese significado de exclusivismo que se pretende darle. Si alguno de los amigos del arzobispo se hace eco de tal especie, es para desviar la atención de puntos más delicados y comprometedores, como veremos en seguida. A última hora, el motivo concreto de sus diferencias fué el provincialato de Cano, al que con tenaz resolución venía oponiéndose Carranza. Y la razón de que los amigos

de éste que declaran en el proceso encarezcan tanto el encono a que por semejante causa habían llegado los ánimos, es para dar la impresión de que su incompatibilidad era antigua y versó siempre acerca de temas de índole práctica, no doctrinal. La generalidad de los historiadores no han pasado de ahí al ocuparse de este episodio, presentando las cosas bajo un prisma, que si no es del todo falso, tampoco es el verdadero. La diferencia de carácter en que unos y otros quieren fundar esa rivalidad, por sí sola es insuficiente para explicar las cosas, porque aun cuando exista, tratándose de religiosos medianamente fieles a su vocación, no excluye convivencia armónica, y aun cierta amistad fomentada por el trabajo en mancomún. Si a pesar de todo se llegó a tal estado de tensión, hay que señalar causa especial para ello, sea que ésta obre lentamente por discrepancias de criterio, sea que aparezca de improviso al surgir una complicación.

De ser plenamente sinceros, los amigos de Carranza que desfilan por el proceso hubieran descendido a señalar esas causas concretas que constituyen la raíz primera de desavenencias positivas y singulares. Pero su misma índole aconsejaba desvirtuarlas o pasarlas completamente por alto, a fin de no perjudicar al interesado. De ahí esa vaguedad en las declaraciones cuando tocan el punto sensible, concentrando toda su atención en las luchas en torno al provincialato (21). Y si alguno, más cándido o me-

(21) Domingo de Soto en sus cartas de 22 de octubre y 8 de noviembre de 1558 había pedido como Vicario provincial a Carranza que escribiese a Roma para que, si el General no pensaba confirmar la reelección de Cano, que se daba por muy probable, encomendase a persona de acá que la casase, para ganar tiempo. Carranza accedió a la petición de Soto, escribiendo al General con gran encarecimiento, si hemos de atenernos a lo que dice él en la pregunta nona del interrogatorio de tachas, *para que no habilitase a Cano para Provincial*. He aquí el texto de dicha pregunta: "Item si conocen al maestro fr. Melchior Cano de la Orden de Santo Domingo, e si saben que antes y al tiempo que depuso en esta cabsa contra el dicho arzobispo de Toledo era su enemigo capital a cabsa de haber entendido que el dicho reverendísimo de Toledo, rogádoselo muchos padres graves y ancianos de su Orden, escribió al General de Santo Domingo que no le habilitase para el oficio de provincial, del cual estando electo había sido privado" (Proceso, t. II, f. 287). Respondiendo a esta pregunta el padre Alonso de Montiveros, sucesor de Carranza en el provincialato, "dijo que conoció al maestro fray Melchior Cano, y que sabe que siempre fueron contrarios él y el arzobispo de Toledo, y que esta contrariedad y enemistad les vino: lo primero, por ser de muy contrarias condiciones, por quel arzobispo siempre fué más amigo de la gente religiosa y quieta y que el dicho maestro Cano iba por otro camino; y lo segundo, por que es así, que dicho arzobispo de Toledo no fué de parecer que el dicho maestro Cano fuese provincial, y tiene este testigo por cierto que el dicho arzobispo escribió al General para que no le confirmase, y que si le escribió, fué porque no le tenía en figura de que era para aquel oficio por la razón arriba dicha; y también porque el maestro Cano había rogado al dicho arzobispo de Toledo,

nos hábil para capear el peligro, se ve precisado a ahondar en la materia, se enreda en consideraciones que distan mucho de ser del todo exactas (22). De donde se infiere que la verdad integral no puede encontrarse en estas alegaciones por tantos motivos unilaterales e interesadas.

Con todo, a través de ellas nos es permitido observar el desarrollo del drama, cuyo origen conocemos por otras fuentes. El fondo del mis-

después de arzobispo, que hablase o escribiese al rey, lo que el mismo maestro dijo a este testigo querellándose dél, y que el dicho maestro no lo había hecho, digo que el dicho arzobispo no lo hizo. E que estas son las razones por donde ellos eran contrarios. Y por esto le parece a este testigo que, si no hubiese otra cosa contra el arzobispo de Toledo más de lo que el dicho maestro Cano e otros frailes de su parcialidad hubiesen dicho contra el arzobispo de Toledo, que no haría dellos mucho caso; aunque no quiere decir que los tiene en figura que dirían si no verdad; sino porque la pasión los podría cegar". Proceso, t. II, f. 296 v.

El padre Meneses, respondiendo a la misma pregunta, dice que "la causa de esta diferencia era por ser el dicho reverendísimo arzobispo particularmente aficionado a cosas de virtud y los que la seguían señaladamente, de las cuales cosas el dicho maestro fray Melchior Cano hablaba mal, aunque con color e afeites que él tenía para ello". Ib. t. II, f. 294.

Ya hemos dicho atrás que Cano no combatía las cosas de virtud y piedad precisamente por serlo, lo cual no se concibe en un religioso cuerdo y medianamente fiel a su profesión, sino *cierta forma de piedad*, que si no era el iluminismo reformista, tenía demasiadas semejanzas con él. Descontentábale además que se tratase de encauzar a todos los cristianos indistintamente por las vías de la contemplación, que era otro de los achaques del iluminismo.

El padre Diego Jiménez, compañero de Carranza, en la respuesta a la misma pregunta del interrogatorio de tachas declaró, "que es verdad que el dicho arzobispo de Toledo escribió [en 1558] al General sobre los negocios que se contiene en esta pregunta, por lo cual el dicho maestro Cano se quejaba a muchas personas dello; y por esto cree este testigo que le era, como dicho tiene, muy desaficionado. Y fray Ambrosio de Salazar escribió una carta al dicho reverendísimo arzobispo de Toledo donde le dijo, que el dicho maestro Cano le había dicho que porque el arzobispo de Toledo no había querido escribir en su favor al General de su Orden ni al Papa, había mirado el libro del dicho arzobispo cuando se lo dieron a examinar los señores del Santo Oficio con mucha curiosidad". Proceso, t. II, f. 298 v.

(22) Así sucede con la declaración del padre Pedro Serrano, muy afecto a Carranza, el cual hablando de la rivalidad que había entre éste y Cano, después de mencionar sus diferencias "sobre las cosas y gobierno de la Orden" y el distinto juicio que tenían ambos de la Compañía de Jesús, añade: "Sobre estas dos opiniones está dividida toda la Orden de Santo Domingo, porque unos quieren mortificación, oración y recogimiento y penitencia; y otros piensan que está todo en estudiar y predicar. Y por esta causa los dichos señor arzobispo de Toledo y Melchior Cano se contradicen el uno al otro y están diferentes y no nada amigos". Proceso, t. 13, f. 288. El cuadro es demasiado esquemático para que resulte exacto. Según él, tendríamos que decir que Carranza descartaba de la misión de la Orden la enseñanza y la predicación, que fué en lo que se ocupó él toda su vida, y que Cano odiaba la mortificación y recogimiento, cuando precisamente, por huir del regalo y disipación de la Corte, no quiso aceptar el cargo de confesor de Felipe II. Que Carranza, de complexión robusta, fuese más dado a la mortificación que Cano, enfermizo y achacoso cuando apenas contaba cincuenta años, parece natural, sin recurrir a motivos de piedad.

mo lo constituyen las discrepancias en torno a las nuevas corrientes de espiritualidad. Pero estas discrepancias, de no sobrevenir complicaciones, nunca hubieran producido tal tirantez, pues aun con ellas continuaron tratándose ambos en paz y armonía durante más de veinte años.

En 1550, al ser elegido provincial Carranza, correspondió a Cano, por encargo del General, su confirmación (23). Con ese motivo el taranconense hizo sus observaciones al electo, el cual, sin duda por tocarle en lo vivo, las recibió con desagrado. "Lo que la Providencia entiende—escribía Cano nueve años más tarde—es que después que le di una corrección cuando le confirmé provincial, *manet alta mente repositum* [Virgilio, *Aeneid.* I, 30]" (24). Pasado ese lance, la paz volvió a renacer entre ellos, sin que sobreviniesen choques durante el primer año del provincialato de Carranza, que fué el tiempo que por entonces tuvo bajo su jurisdicción a Cano. "Dan por causa de mi pasión—escribía éste a fray Bernardo de Fresneda en 1559—que siendo el señor arzobispo de Toledo provincial me castigó y quedé de allí lastimado. Si esto se ha dicho, es como todo lo demás, porque ni jamás me dió un papirote, ni me lo pudo dar" (25). Juntos estuvieron después en Trento (1551-52), y nadie ha señalado que allí tuvieran encuentros (26). Al regreso, Cano era ya obispo de Canarias, separándose entonces los dos religiosos para no volver a coincidir, más que tal vez por unas semanas en Valladolid. Por fortuna para ambos, cuando en octubre de 1553 Carranza renunció el provincialato, su rival estaba desentendido de las cosas de la Provincia. Así la designación hecha por el General de la persona de fray Alonso de Hontiveros para sucederle en el cargo, en lo cual todos vieron una maniobra de Carranza, si originó protestas, Cano era completamente ajeno a ellas.

(23) La comisión del Reverendísimo a Cano para hacer esa confirmación consta en el Registro generalicio en la forma siguiente: "Rev. M. Joanni (*sic*; *lege* Melchiori) Cano conceditur quod si in proximo capitulo electus fuerit in provincialem magister Bartholomaeus de Miranda vel frater Christophorus Cordubensis, prior Salmantinus, possit eorum alterum confirmare. Si quis alius electus fuerit, mittatur electio ad generalem et arbitrio ejus. Romae 29 oct. 1549". Roma, Archivo General de la Orden, lib. IV-28, f. 134.

(24) CABALLERO, o. c. p. 624.

(25) CABALLERO, o. c. p. 622.

(26) Don Francisco de Navarra, íntimamente unido con Carranza en su entusiasmo por las nuevas formas de espiritualidad, declara en 1562, cuando era arzobispo de Valencia, refiriéndose a Cano y Carranza, que "vió en Trento que eran amigos, aunque entendió que intrínsecamente había entre ellos algunas diferencias". Proceso, t. II, f. 62 v. La frase, como se ve, confirma nuestra suposición de una amistad que cubre los requisitos de la fraternidad religiosa, dentro de la divergencia de pareceres.

La concordia seguía reinando entre ambos a principios de 1556, fecha de una carta de Cano a Carranza en que le dice que le pesaba de no verle en San Gregorio (27). Su separación y los cuidados que reclamaban otras ocupaciones habían adormecido, pero no extinguido las diferencias en orden a la vida espiritual. Carranza trabajaba por su parte, con el ardor que le era característico, en desarraigar la semilla protestante de Inglaterra. Cano era requerido con insistencia por la Princesa gobernadora y por el Consejo para guiar los asuntos de Estado en las diferencias surgidas entre España y Paulo IV. La empresa era difícil y propia para crearse enemigos, y para que los ya declarados creyeran llegada la hora del desquite. Y así sucedió, viéndose acusado el de Tarancon ante el Papa al mismo tiempo, por los Cabildos, ofendidos por su dictamen en favor de los obispos y de la cobranza de la Cuarta, y por algunos jesuitas, indispuestos con él desde hacía años. La acusación era del todo calumniosa, como se afirma expresamente en la correspondencia oficial que partió de España y de Flandes para Roma (28). Pero entre tanto el Pontífice había puesto en entredicho a Cano, y a poco de salir éste elegido provincial por primera vez (1557), supo él que en las altas esferas había propósito decidido de negarle la confirmación. Carranza, que era ya arzobispo de Toledo y a quien acudió Cano para que escribiese al Rey, al General y al Papa en su favor (septiembre-octubre de 1558), según declaran los Padres Hontiveros y Diego Jiménez, se negó a hacerlo. A las diferencias ideológicas entre ambos acerca de las corrientes de espiritualidad, se añadía ahora tan inoportunamente esa repulsa, cual si Carranza se hubiera sumado a la conjura de cabildos y jesuitas contra Cano.

Repase el lector teniendo presente esta situación la carta que escribió Cano a 5 de octubre de 1558 al confesor de Felipe II, y comprenderá el efecto que produciría en él una negativa tan inesperada, dada su antigua amistad, mantenida hasta entonces sin interrupción. "El procurador de la Orden—dice—escribe que, viviendo este Papa, se hará otra vez y cient veces lo mesmo, si cient veces me eligen. A mí me va poco en ser provincial ni general, y no sólo no lo deseo, mas en mi conciencia que me sería grandísimo tormento. Pero es cosa terrible que, por hacer yo lo que debo a mi rey, no solo no me hagan mercedes ni me den un favor el menor del mundo, sino que aun estas miserias y aprobaciones de la gente

(27) Proceso, t. I, ff. 333 y 338.

(28) CABALLERO, o. c. pp. 528 y 531.

con quien vivo se me quiten... El Consejo, sin yo saberlo, de su propia voluntad se movió, según me han dicho, a escribir a su Majestad sobre mi causa, significando, como es verdad, que más es de su Majestad que mía... Los cabildos y el Papa no me han tenido por contrario, sino por lo que yo, según ellos dicen, he aconsejado a su Majestad y a sus ministros" (29).

Entre tanto los rumores siniestros en torno al *Catecismo* de Carranza iban tomando cada día mayores proporciones. Sus adictos señalaban a Cano como fautor de aquellas especies. Esto no era verdad (30). Se hablaba de ello con demasía, y muchas veces sin la calma y ponderación que fuera de desear. Es cierto que Cano, desde que recibió la negativa de Carranza, comenzó a desviarse de él, si bien continuó todavía la correspondencia entre ambos, malográndose por culpa del arzobispo la última proporción para una avenencia sincera. En el proceso se hace referencia a negociaciones y cartas que se cruzaron entre ellos, buscando cada uno el apoyo del otro (31). La condescendencia de Carranza, aun después de la primera repulsa, con las demandas de Cano, hubiera sido quizá la mejor garantía de su *Catecismo*. Pero el arzobispo, mientras por una parte acudía a su rival pidiéndole que se interesase por el buen éxito del libro, por otra no sólo rehusaba sacar la cara por Cano ante el Rey, el General y el Papa, sino que se entendía con sus mismos adversarios para estorbarle su ascenso al provincialato.

Basta seguir el curso de las relaciones entre ambos en los meses inmediatamente anteriores al rompimiento, para convencerse de que hasta entonces no habían surgido choques de transcendencia. Por septiembre de 1558 le había escrito Carranza quejándose del proceder del inquisidor Valdés y de que le tomase a él (a Cano) por instrumento de sus pasiones. A esta carta contestó el destinatario con la siguiente, que lleva fecha de 3 de octubre, cuando aún no había recibido mandato de Valdés para proceder a la censura del *Catecismo*.

"Illmo y Rmo. señor: Mucho me pesa que a V^a S^a le hayan puesto

(29) Cf. CABALLERO, o. c. pp. 526 y 532-534.

(30) "El señor arzobispo de Toledo, por algunos amigos que le aconsejan mal, luego que vino de Flandes dió en darme por apasionado suyo... Es nuestro Señor testigo que no le he ofendido a cuanto me acuerdo en toda mi vida, si no le ha ofendido la verdad, que siempre le he dicho, la cual, si me hubiera creído, no tuviéramos el mal que nos ha venido por estos sus amigos". Carta de Cano a Fresneda de 22 de mayo de 1559. CABALLERO, pp. 621-622.

(31) Recuérdese lo declarado por los padres Hontiveros y Jiménez respondiendo a la pregunta nona del interrogatorio de tachas.

otros pensamientos que los que su natural bondad y su religión le dan. En todos los casos que sucedan, ora sea por nuestra culpa, ora por la malicia ajena, nos debemos sujetar a Dios, y no hacer más caso de nuestra honra de en cuanto tocara a la del Evangelio. Y aunque a V^a S^a le hayan hecho evangelio el volver por sí, esto tiene sus ciertos límites, como V^a S^a mejor sabe. Y no todos los que hablaren ni escribieren a V^a S^a tienen voto en la prudencia con que se han de guiar semejantes negocios.

"Yo hasta agora no he visto en el arzobispo de Sevilla mala intención, ni en las obras que en lo que toca a este libro yo he experimentado, he conocido yerro. Bien puede ser que se recate de mí porque sabe que ninguna pasión me puede agradar, mayormente en jueces, y más de la fe y religión. Y si yo la sintiere, no habrá quien con mayor deseo la ataque, si algo pudiere en ello. De mí sé decir que espero en la misericordia de Dios que nadie me hará ministro de sus pasiones, y mucho menos de las que fueren contra V^a S^a y contra el hábito que trayo. Por amor de Dios suplico a V^a S^a que no dé oídos a personas que alimentan o crían de nuevo malas sospechas de quien trata sencillamente, y que aborrezca a los que le aconsejaren que meta a voces y querellas y porfías y disputas si hay o no hay en el libro cosas que deban seer corregidas por mano de V^a S^a, que el mejor seso será sepultar este negocio y no hacer contienda de él. Y si alguna enmienda saliere, que salga de V^a S^a, que así lo debemos procurar todos los siervos de V^a S^a y los que pretendieren juntamente servir a la Iglesia y a Dios" (32).

Carranza en su respuesta, a que alude también Cano en la declaración que hizo ante los inquisidores a 20 de diciembre del mismo año, pedía al censor que le diese nota de las proposiciones que tenía señaladas en el libro (33). Otro tanto repetía su compañero fray Diego Jiménez

(32) Proceso, t. 9, f. 224.

(33) "Item dijo [Cano] que sabe que el señor arzobispo de Toledo le pidió a este testigo *con instancia* por una carta suya y en Alba después que le diese las proposiciones que tenía anotadas en el libro suyo; y que después de haberle este testigo *certificado* que no sabía deste libro cosa chica ni grande sino por vía del Sancto Oficio y que era infidelidad contra el dicho Sancto Oficio darle las tales proposiciones quebrantando el secreto que le estaba encargado, fray Diego Jiménez compañero del dicho señor arzobispo le escribió a este testigo que el señor arzobispo le cargaba mucho aquella culpa y estaba quejoso de este testigo, y que él no le sabía satisfacer de aquella queja". Declaración prestada por Melchor Cano a 20 de diciembre de 1558 en la información que se hizo a petición del fiscal de la Inquisición "sobre las personas que impedían la calificación de obras tocantes al arzobispo". Proceso, t. 9, f. 180.

en carta de 17 de octubre de aquel año (34). Este pide además dispensa por no haber respondido antes a las cartas de Cano, testimonio expresivo de que las relaciones epistolares entre el de Tarancón y el arzobispo continuaban casi normales. Todo lo cual se corrobora aún con la explicación que añade Jiménez para justificar la "mudanza y alteración" de Carranza, que era el peligro en que veía su libro. Luego esto, que tuvo lugar a última hora (por octubre de 1558), fué lo que en definitiva dió ocasión a su distanciamiento de Cano, con quien hasta entonces continuaba tratando, si bien cada vez con mayor reserva.

Y por si alguien dudase todavía de que fué así, oiga lo que a 11 de abril de 1559 escribía Carranza, mal aconsejado por sus amigos, al vicario y definidores del Capítulo provincial de Segovia con referencia a lo que se corrió haber dicho Cano al almirante contra él y que el propio Cano declaró con juramento ante el mismo Capítulo y probó ser del todo falso: "El padre fray Diego Jiménez nuestro compañero propóná a vuestras paternidades de nuestra parte ciertas quejas que *de pocos días a esta parte* tengo del maestro fray Melchior Cano" (35). Luego las quejas—en este caso infundadas—eran recientes, habiendo reinado antes la armonía entre ellos.

Es manifiesto que Cano no aceptó complacido, como algunos creen, la enojosa encomienda que le hacía el inquisidor general. No era él amigo de contiendas, y le bastaban las suscitadas contra su persona por jesuitas y cabildos, para que buscasse otras con qué agravar la situación. Comprendía además que asunto tan delicado como la censura del libro después de los últimos rozamientos tenidos con Carranza, se prestaba a nuevas y más arriesgadas complicaciones; por lo cual no es inverosímil que se resistiese al principio, como se resistió Soto a aceptar aquella comisión. En todo caso, que no procedió en ella con regocijo y dando rienda suelta a su animosidad, se infiere primeramente de las palabras que acababa de escribir al mismo Carranza: "De mí sé decir que espero en la misericordia de Dios que nadie me hará ministro de sus pasiones, y mucho menos de las que fueren contra V^a S^a y contra el há-

(34) Esta carta del padre Jiménez, todavía inédita, se conserva en el proceso del mismo Jiménez (Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 2.105). Las de Carranza a Cano han desaparecido. A ellas alude también el destinatario en la que dirigió a 22 de mayo de 1550 a Fresneda con la frase: "en las cartas que me escribió y las palabras que me dijo [Carranza] me ofreció toda buena amistad y sujeción a todo lo que a mí me pareciese" en el asunto del *Catecismo*. CABALLERO, c. c. p. 622.

(35) CABALLERO, o. c. p. 617.

bito que trayo". Y que en toda esta tragedia procuró mantenerse en esa postura, lo atestigua de nuevo él más claramente en la carta de 22 de mayo de 1559 al confesor de Felipe II fray Bernardo de Fresneda diciendo: "Yo he hecho todo lo posible por no ofenderle [a Carranza] ni en obra ni en palabra, antes he sido su abogado, y señaladamente en el lugar do más era menester. Porque me obligaban a ello el hábito que traigo, la compañía de tantos años en un colegio, la ley de hermanos y cristianos, el amor que tengo a España, el respeto que debo a los que mi rey mira con buenos ojos y los favorece, la obligación que hay para mirar por la autoridad de la Iglesia, el mal nombre que ganaba nuestra nación en desacreditar al Primado de ella, el favor que los herejes tomarían con el deshonor de tal persona. Y con estas y otras consideraciones traté conmigo y con los demás que su causa fuese mirada con mucha atención, pues así lo pedía Dios, el Rey, el Reino y la Iglesia. Y así detuve mi parecer siete meses: lo uno, por requerir el pulso muchas veces; lo otro, por ver si con el tiempo el arzobispo de Toledo daría en algunos de los medios que yo hallaba y *le aconsejaba* que tomase. Y por no fiar de solo mi entendimiento este libro, demandé al padre maestro fray Domingo de Soto por compañero, y licencia para lo comunicar con otro hombre docto y prudente. Y en verdad que en mi vida he tratado negocio con tanto miedo, porque bien entendía que cualquiera de los extremos que tomase era muy dañoso: o condenar el libro si no tuviese yerros, o aprobándolo [*l. aprobarlo*] si los tuviese" (36).

Si la iniciativa de dar la censura en mancomún partió de Cano, como parece, su intención no podía ser arrastrar a Soto a la condenación del libro, conociendo como conocía el modo de pensar del teólogo segoviano. La razón de la demanda es ni más ni menos la que él indica en esa carta. Y por tanto quienes, juzgándole a través de las declaraciones de los afectos a Carranza, le presentan como su enemigo capital, andan muy lejos de la verdad.

No habiendo querido Soto entenderse con Cano para censurar el Catecismo, tuvo que cargar él con toda la responsabilidad; pues aunque comunicó su dictamen con el padre Domingo de Cuevas, cuya firma aparece al pie de la censura, ésta es obra personal del teólogo taranconense.

Si era difícil, dados los rozamientos sobrevenidos a última hora, que Cano se mantuviese sereno e imparcial durante los siete meses que tardó en dar la censura (desde mediados de octubre de 1558 en que se la

(36) CABALLERO, O. C. p. 622.

encomendó *en principio* Valdés, hasta primeros de abril de 1559 que la entregó), la conducta de Carranza y de sus adictos en ese tiempo no pudo ser más contraindicada para el buen éxito de su causa. Prescindamos de la acción opuesta a toda norma de prudencia de escribir contra Cano al General para que no le habilitase para el provincialato, aunque se lo hubieran pedido personas graves, a cuyas instrucciones sin embargo no parece haberse atendido estrictamente Carranza. Ello tardó algún tiempo en saberlo el de Tarancón, pero a diario llegaban a sus oídos los comentarios desfavorables a su persona que hacían los del bando contrario, dominicos y no dominicos, aventurándose a suponerle confabulado con el inquisidor general para perder al arzobispo de Toledo. Que todo esto haya influido en la censura es muy probable. Pero se equivocaría quien pretendiese basar en ello el radicalismo de Cano. Era éste demasiado discreto para aventurarse a dar un paso de tal transcendencia sin más fundamento que el consabido agravio personal. Por lo tanto, la raíz de su radicalismo hay que buscarla, aparte de las exigencias de Valdés, en la calidad de la doctrina que venía defendiendo Carranza y que encontró expresión tan acentuada en el *Catecismo*. La salvación de éste sólo podía lograrse empleando una gran dosis de benevolencia; y Cano, que conocía los flacos del autor, no estaba dispuesto a hacer por él en punto tan delicado lo que con dificultad hubiera hecho por ningún otro.

Su censura, exigente y rigurosa, como lo es también la de Domingo de Soto, por haberlo exigido así categóricamente el inquisidor general al ordenarles en plan de leguleyo que interpretasen las palabras y proposiciones *in rigore ut jacent*, debe tomarse como expresión sincera de un calificador que juzga del *Catecismo* objetivamente, sin tener en cuenta nada más que su contenido y las condiciones del público de entonces. Algunos de los reparos son maneras de ver propias de Cano, aunque también las compartían otros de sus contemporáneos. Tal nos parece la tercera causa que asigna para dar por dañoso el libro, porque "profana y hace públicos los misterios de la religión" (37). Otras tachas, por más que nos extrañen hoy, tenían entonces especial importancia, como el que se diese al pueblo en vulgar tantas y tan delicadas cuestiones de teología, las cuales, no pudiendo digerir, forzosamente le harían daño y pondrían en grave riesgo (38). El mismo juicio emitieron otros censo-

(37) CABALLERO, O. C. p. 537.

(38) CABALLERO, O. C. p. 536.

res sobre la traducción castellana del *Catecismo romano* hecha por el doctor Fuentidueña, sin que por ello pusieran la menor nota en su doctrina (39). Era ésta una apreciación cuyo fundamento sólo puede alcanzarse teniendo en cuenta que entonces el pueblo español se apasionaba por las cuestiones religiosas tanto o más que ahora por las políticas.

A pesar de todo, Cano, sin hacer gran hincapié en las exageraciones, inexactitudes y falta de precisión, tan frecuentes en Carranza, salva con gran insistencia la ortodoxia del autor, y esto es un motivo más para excluir de él ese grado de pasión rayano en odio que algunos le atribuyen. Y no se diga que ello era obligado, porque la conducta del arzobispo desvanecía todas las sospechas que pudieran suscitar sus palabras o escritos. Pues en el mismo caso estaban Mancio, los obispos Francisco Blanco y Francisco Delgado y el doctor Barriovero, todos ellos amigos de Carranza; y sin embargo a última hora cedieron y retractaron sus primeras censuras, volviéndose contra el reo. El testimonio de Cano al dar por buena la intención del autor del *Catecismo*, es por tanto de una importancia extraordinaria, y así lo entendieron Carranza y sus afectos, amparándose en él cuando algunos se atrevieron a susurrar la palabra "hereje".

El tenor de la censura, que había trascendido al público antes de su entrega a la inquisición a primeros de abril de 1559, contribuyó a enardecer al arzobispo y a sus secuaces contra Cano. Los efectos de esa hostilidad se hicieron bien patentes en el capítulo provincial de Segovia (16 de abril de 1559), en que Carranza, antes y después de la elección de su rival, pretendió cerrarle de nuevo el paso escribiendo contra él al definitorio. La acción, para persona tan comprometida como estaba ya

(39) En la censura del padre Diego de Chaves, firmada también por el padre Juan de la Fuente, advierten que en "tiempos tan peligrosos conviene tener mucha consideración a lo que dice San Pablo: "Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt; omnia mihi licent, sed non omnia aedificant". Y no conviene que se autorice la referida traducción, entre otras razones, "porque esta es mucha teología y muy dificultosa para el pueblo", y "porque la experiencia nos muestra el grande estrago que ha hecho en la religión cristiana andar las cosas divinas vulgares en algunas provincias y reinos... Y ansí el Santo Oficio en España (cuya autoridad y respecto, después de la del Romano Pontífice y concilio general, yo tengo por de más momento para conservación y aumento de la fee que Jesucristo y los Apóstoles nos enseñaron), con grande acuerdo proveyó que la divina escriptura ni en todo ni en parte anduviesen vulgar". Finalmente el mismo autor del *Catecismo* viendo los peligros que se podían recrecer si a todo el pueblo se le pusiese todo este manjar, dice en la página 195 al fin: Las cosas que hasta aquí se han declarado no se deben tratar sino con grandísimo recato y conforme a la capacidad de los oyentes y a la necesidad de los tiempos". *Proceso Carranza*, t. 20, f. 383. La censura está fechada en Madrid a 14 de febrero de 1570.

el arzobispo, era del todo impolítica y refleja bien a las claras su idiosincrasia. Cano podría convenir o no en el provincialato; pero irritarle de nuevo, aunque fuese por motivos muy justificados, supone en Carranza, a quien no incumbía para nada el régimen de la Provincia, una obcecación a que no hubiera llegado en plena calma y sin el consejo de los que le rodeaban, que no siempre tenían voto en la prudencia, como decía Melchor Cano.

Si analizamos bien los motivos que impulsaron a Carranza a obrar en ese sentido, se acentúa más su sinrazón. Es verdad que fué inducido a ellos, entre otros, por Domingo y Pedro de Soto; pero éstos no lo hubieran solicitado si no le viesan dispuesto a continuar trabajando para que el gobierno de la Provincia no saliese del grupo de sus incondicionales, o al menos para que no recayese en los que se suponía contrarios a sus máximas en materia de espiritualidad. El por su parte correspondió con exceso a tales instancias; y lo que había hecho para mantener en San Gregorio durante su estancia allí a los afines a su programa de vida religiosa, y luego durante su provincialato, como veremos después, pretendía ahora continuarlo desde el arzobispado de Toledo con relación al gobierno de la Provincia. Pero si aquello fué mal recibido de la mayoría, lo de ahora levantaba protestas casi unánimes.

En carta a Felipe II de 16 de mayo de 1559 habla Cano de sus persecuciones. Las pasadas, dice refiriéndose a las que le declararon los cabildos, eran *humanas*; las de ahora, añade aludiendo a las suscitadas por su censura del *Catecismo*, "tienen raíz más profunda". Esa raíz es, según él, la doctrina religiosa, la fe por cuya defensa creía trabajar al oponerse al avance de las ideas iluministas. "La fe—añade—no es albedrío para que yo por pasión decline a una o a otra parte; es una verdad fija y asentada por nuestros mayores en la Iglesia y plantada en los corazones de los fieles desde los Apóstoles acá, no por albedrío de los hombres, sino por auctoridad de Dios. Y quien en juicio de semejantes verdades inventa pasiones y recusa jueces y testigos que son doctos y fieles, temo tengo que de negocio divino quiere hacer humano y poner la fe en pleito, como si se tratase de hacienda. Ninguna mayor injuria se me puede hacer que infamarme de apasionado en juzgar si alguna doctrina es católica o errónea; pues ni lo uno ni lo otro se ha de creer por mi auctoridad, sino por la razón que diere. Y ningún respecto me sacará el toque de la mano, si no me saca de seso. Cuanto más que Dios me ha hecho merced, y es notoria a los que me conocen, que aún de los enemigos no sé decir una palabra mala, tanto que muchos me han tachado

tanta paciencia y silencio. Cuando yo dijere mal de alguno, ay dél, porque le terné por errado en la fe y pernicioso a la Iglesia de Cristo. Esta disculpa de mi inocencia me ha de perdonar V. M., y no creer de mi cordura cosas que no se han de creer sino de locos y perdidos" (40).

El texto, dése o no crédito a Cano, indica bien a las claras su posición frente a Carranza, en su origen de carácter eminentemente doctrinal, contra lo que suponen algunos partidarios del arzobispo. Que de esa posición no están ausentes los personalismos, es cierto; pero siempre como algo sobreañadido y cuya iniciativa no correspondió a Cano, según se infiere de todo este relato.

En cuanto a la suerte ulterior de Carranza, todo ello, la doctrina, la pasión, sus propios desaciertos políticos y los de sus consejeros se conjuraron para empeorarla. Y si esto tenía lugar entre los suyos, interesados de alguna manera en dar salida airosa a aquel conflicto, calcúlese lo que sucedería con los extraños. Por el proceso desfilan varios franciscanos. Su testimonio, generalmente contrario al arzobispo, debe interpretarse teniendo en cuenta lo que manifestó el capellán de su Majestad Luis Fernández, que *todos los failes franciscos* querían mal a Carranza (41), solidarizados con la terrible oposición que uno de ellos, fray Bernardo de Fresneda, confesor de Felipe II, le hacía, hablando públicamente mal de él y acusándole de ser tan hereje como Lutero (42). El dominico atribuye esta enemiga a emulación de Fresneda por el crédito que él, Carranza, tenía con el rey, y por su promoción a la sede primada. Varios testigos corroboran esa apreciación, y en particular el conde de Feria indica que el confesor se quejaba de que el monarca diese más autoridad y crédito a Carranza que a él (43).

(40) CABALLERO, o. c. pp. 620-621.

(41) Cf. Proceso, t. II, ff. 286-287, 303 v, 311, 313, 322 v-323.

(42) Cf. Proceso, t. II, ff. 293, 306, 332.

(43) Citemos un caso típico. En el interrogatorio de tachas (t. II, f. 286 ss.) enumera Carranza como enemigos suyos a fray Angel del Castillo, compañero e íntimo de Fresneda, y a don Pedro de Castro obispo de Cuenca, con quien tuvo un encuentro en Londres al discutirse en 1554 a propuesta del Emperador si los repartimiento de indios se habían de vender perpetuamente a los que los tenían en encomienda. En la controversia, que duró tres días y fué muy acalorada, Fresneda, don Pedro de Castro y el franciscano Alonso de Castro entre otros, se inclinaron por la venta perpetua, contradiciéndolo Carranza, que en esto seguía la doctrina de Las Casas (cf. Proceso, t. II, f. 325 v). A consecuencia de ello los ánimos quedaron muy resentidos. Y habiendo predicado el dominico un sermón en la cuaresma siguiente, el obispo de Cuenca en conversación con fray Angel del Castillo tachó duramente algunas de sus afirmaciones. "Si le oyéades—declaraba ante el tribunal de la fe cuatro años después el franciscano que le había dicho don Pedro—oyéades tratar la materia de la justificación como la tratara

Y siendo así, no hay necesidad de encarecer las tergiversaciones de que es capaz un sentimiento de tal índole cuando tropieza con hombres tan poco prevenidos como Carranza.

Si a todo esto añadimos ciertas características del autor del *Catecismo*, como el ser, tanto en el púlpito como en la cátedra, oscuro e hiperbólico, se podrán explicar muchas anomalías. Cano, que tenía motivos para conocerle bien, habla de ello con insistencia, estableciendo disparidad esencial entre los sentimientos ortodoxos del autor y la doctrina del libro. Otros testigos abonan, aunque en forma atenuada, esta misma apreciación. Así por ejemplo, fray Francisco de Tordesillas arriba citado, refiriéndose a la doctrina de Carranza sobre la justificación, dice que le ovó muchas veces "tratar dello en sermones y en escripto de manera que le parece que no era para todos, no por no seer lo que decía muy católico, sino porque por seer doctrina muy delicada no la entendían todos, e porque no se explicaba bien por la obscuridad que tiene en la manera de él enseñar, porque así lo era en lo que leía en las lecciones" (44).

Coincidiendo con esto, declara también fray Juan de Villagarcía con relación al *Catecismo*, que siendo como es la doctrina a su parecer muy buena, tiene el libro algunos defectos que le hacen poco recomendable, ya por ser demasiado extenso para andar en romance, ya por no explicar como conviene algunas cosas. "Pero estos defectos este confesante los echa a su ingenio de el abtor, porque le ha conocido e le ha tratado en cosas de letras en disputas y en lecciones, e que de su ingenio no es tan claro como otros;... e también a su llaneza e sinceridad con que suele hablar e decir muchas hipérboles" (45).

Obscuridad, imprecisión, confusionismo, encarecimiento, llaneza del

Felipe Melanton". (Proceso, t. I, f. 400). En otra deposición ante el Santo Oficio hecha a raíz de la prisión de Carranza a primero de septiembre de 1559 especifica más el referido obispo de Cuenca lo dicho por el predicador. "Fingió—dice—una imagen de un crucifijo en alto, y miró hacia ella y dijo: Aquella fee viva en aquella imagen os levanta y aviva y justifica. Y por aquí dijo cosas de este jaez, de que no se me acuerdo más de que me escandalizó mucho. Y yo dije a fray Juan de Villagarcía su compañero: Padre, diga V. R. al padre maestro Miranda, que mire como habla, mayormente en esta tierra, que en el sermón de hoy usó de frasi luterana". (Proceso t. I, f. 192). Ningún otro de los oyentes, con ser muchos y muy calificados, entre ellos el propio Felipe II (cf. Proceso, t. II, ff. 11 v-12 y 103), percibió las "herejías" del predicador, oyendo decir en cambio a algunas personas que "había tratado la dicha materia bien". Sobre otro caso por el estilo cf. t. II, f. 241. Así son muchos de los cargos que aparecen en esta causa.

(44) Proceso, t. I, f. 462.

(45) Ib. t. I, ff. 328-329.

autor rayana en candidez, en suma, inhabilidad o inconsciencia que impide apreciar el peligro inherente a la exposición de ciertas materias, dado lo delicado de los tiempos, he ahí la raíz de un drama que para muchos sigue siendo indescifrable enigma. La terquedad del autor contribuyó todavía a agravar más la situación antes que interviniese en ello el Santo Oficio, cerrando los oídos al consejo fraternal de Cano, que le advertía sobre lo ariesgado de sus entusiasmos por una tendencia de espiritualidad hartó comprometida.

Aunque el inquisidor Valdés lo encontró todo a su gusto para satisfacer pasados resentimientos, sería pueril creer que la pasión de este hombre basta para explicar el proceso. El arzobispo de Sevilla poseía suficiente discreción para no comprometer su prestigio embarcándose en un asunto que no tuviera probabilidades de llevar adelante. Incoar un proceso contra el Primado, teniendo que luchar con el apoyo que le prestaría su Orden y acaso el rey, era demasiado serio para hacerlo a la ligera. Pero si las apariencias no bastaban para condenar en firme a Carranza, había contra él indicios suficientes para abrir información inquisitoria. Y por ella comenzó el prelado sevillano, sirviéndole a maravilla las declaraciones de los presos de Valladolid, quienes, a fin de atenuar su culpa, procuraron a porfía descargarla sobre el infeliz Carranza. Vino luego la calificación del *Catecismo*, hecha *por encargo expreso de Valdés*, no según las normas acostumbradas en aquel tribunal, sino tomando las palabras *in rigore ut jacent*, a estilo de leguleyo suspicaz que se pone siempre en el peor de los casos. Aún así, después de coordinados todos los cargos, y contando ya, con la autorización de la Santa Sede, al formalizar el proceso, no logró el inquisidor general de primer intento que la prisión de Carranza se decidiese por acuerdo unánime del Consejo, como era su deseo y lo requería la calidad de encausado (46).

(46) El consejo en que se acordó por primera vez la prisión de Carranza constaba de diez miembros. A 16 de marzo de 1559 escribían los inquisidores al rey informándole de cómo se había desenvuelto en él la discusión. "Ha parecido a todos en concordia—le dicen—que conforme a justicia e conciencia no se puede esto disimular, e que se debe proceder contra el arzobispo, segund derecho, conforme al breve concedido por su Santidad. Mas en la manera como se deba proceder, ha habido como paresceres diversos: que a tres solos parece que se debe proceder secretamente sin prender al arzobispo, e que así se debe con él hacer el proceso, por evitar escándalo, e porque ellos no le tienen por tan convencido que no podría tener defensa, e porque segund la buena opinión que de su persona e letras hasta agora se ha tenido, sería su prisión muy sonada, no solamente en España y en toda la Cristiandad, mas aun los herejes luteranos se favorecían con ello diciendo que le tenían de su parte. E demás de éstos añadir. también otros algunos inconvenientes que podrían resultar de la dicha prisión. Mas sin embargo de esto ha

Todo en este pleito se conjuró contra el desventurado reo. Su rápido ascenso a la silla primada provocó envidias y reavivó sentimientos hostiles que a su hora habían de salir a luz. Su ardiente fervor religioso se convirtió, por no ir contrarrestado por la observación discreta de los peligros del momento, en capítulo de acusación. Su desacertada intervención en el provincialato de Cano le enajenó simpatías y enfrió voluntades cuando más las necesitaba de su parte. Su complicidad, de cierto *más aparente que real*, en las causas de los luteranos de Valladolid, dió fomento a graves sospechas. Y hasta el extremado celo de algunos de sus amigos, que al verle en entredicho no guardaron en el hablar la moderación debida, contribuyó no poco a perjudicarlo. Todo ello administrado con frío cálculo por el sentimiento rencoroso que abrigaba contra él Valdés, como se puso en evidencia en el proceso de recusación del mismo, dió aspecto de solemnidad, a lo que, con un poco de buen deseo, se hubiera arreglado amigablemente, según se arreglaron en años anteriores denuncias y acusaciones lanzadas contra otros prelados, tocando intervenir en ello al propio Carranza. Así resulta que un proceder que puede tacharse cuanto se quiera de imprudente y arriesgado, sin pasar de ahí, quedó convertido en cuerpo de herejía. Carranza no fué hereje, ni siquiera vehementemente sospechoso de herejía, como dice la sentencia. El estudio atento del proceso, donde pueden contrastarse méritos y deméritos, cargos y responsabilidades, donde el interés político y la pa-

parecido a todos los demás que se debe proceder a presión con el secreto, e que no sufre otra cosa la cualidad de el negocio, porque tienen por muy culpado al dicho arzobispo, por la grand amistad e familiaridad que ha tenido con muchos de estos herejes, e por la pública infamia que nació contra él de la presión de estos sus discípulos e amigos, e por no haber denunciado dellos al Santo Oficio sabiendo que tenían algunas herejías, e también por la mucha culpa que contra él resulta de los dichos de tantos testigos cuantos contra él han testificado, y asimismo por el gran número de errores perniciosos que están sembrados en sus libros y escriptos repartidos por todos estos reinos e fuera dellos, e porque se tiene sabido por muy larga experiencia que nunca se puede averiguar bien la verdad en esta materia si el reo no está encarcelado. Y el arzobispo con su dignidad e renta, no estando preso, podría fácilmente embarazar e ofuscar este negocio con dádivas e favores e negociaciones injustas e con muy mayor escándalo así en estos reinos como fuera dellos". Proceso, t. 16, f. 204. Después de nuevas diligencias, al fin a primero de agosto de 1559 obtuvo el inquisidor general el pleno consentimiento del Consejo para la prisión de Carranza. Cf. Proceso, t. 1, f. 210.

El cambio radical de Felipe II con respecto a Carranza, hasta autorizar su prisión, con enorme asombro del interesado, se explica, en parte al menos, por las alarmantes noticias que le llegaban de España, añadiéndose a ello las que el embajador en Roma le comunicaba de parte del Papa acerca de la protección secreta que el rey Maximiliano prestaba a los luteranizantes, con idea de fomentar aquí el incendio para apoderarse de España. Sobre ello cf. Simancas, E, 884, f. 127.

sión juegan papel tan importante, tiene que descartar esa conclusión (47). Si los errores y desaciertos a que le arrastró su carácter extremo, si las amistades que por falta de reflexión y exceso de confianza y candidez mantuvo con el doctor Cazalla y otros de su bando implicaban alguna culpa, ésta la expió bien caramente en los 17 años de su prisión (48).

Dada la buena fe de Carranza y su propósito firme de permanecer siempre dentro de la ortodoxia, es lógico suponer en él también rectitud de intención. Los trabajos que se impuso por una espiritualidad en parte de propia elaboración no se explican en un hombre como él, culto, mortificado y virtuoso, sino a base de convicción profunda y de proceder sincero. Y como en todo solía ser extremo, exagerado o hiperbólico, según decían sus contemporáneos, esa convicción íntima le impulsó a emprender con celo infatigable la propaganda de sus ideas, arrasando consigo a algunos compañeros y discípulos. En 1530 había en San Gregorio dos colegiales, fray Francisco de Vadillo y fray Antonio de Zúñiga, que ingresaron allí en 1526 y 1528 respectivamente. Ambos, según arriba dijimos, figuran en aquella fecha acusados ante el Santo Oficio de los mismos cargos que se alegaban contra Carranza. De Vadillo depuso fray Miguel de San Sebastián "que habló mal en el poder de el Papa y en las ceremonias de la Iglesia; y contra Zúñiga, además

(47) El testimonio de Cano en favor de la ortodoxia de Carranza es de un valor excepcional: primero, porque ningún observador tan sagaz como él, habiendo convivido muchos años con el encausado, pudo conocer mejor lo que éste sentía y pensaba en materia de fe; y segundo, porque de haber claudicación en esa materia, el teólogo conquense la hubiera delatado, por encima de todos los respetos de fraternidad y compañerismo. Ahora bien, Cano reconoció en solemnes y repetidas ocasiones la ortodoxia de Carranza: primeramente en la censura del *Catecismo*, después ante el Capítulo provincial de Segovia, y luego ante la comunidad salmantina en diversos capítulos conventuales, según atestigua fray Pedro de Sotomayor. (Proceso, t. II, f. 105). Carranza, conociendo lo que valía este testimonio, lo alega en un cuestionario presentado al tribunal de la fe en 1562, donde dice así: "Si saben que, con ser los maestros fray Melchior Cano e fray Domingo de las Cuevas tan contrarios de el dicho reverendísimo de Toledo como es notorio, dijieron muchas veces así siendo preguntados como en otras ocasiones que se ofrescieron, que le tenían por católico e le habían tenido siempre por tal, e que jamás habían dicho lo contrario de esto, e que les levantaban falso testimonio los que dellos decían otra cosa, lo cual dijo especialmente el dicho maestro Cano en el Capítulo de Segovia el año de 1559 siendo examinado sobre ello en juicio por sus prelados". Proceso, t. II, f. 173.

(48) En el proceso se incluye una carta de Carranza a Cazalla de 18 de febrero de 1558 en que responde a la felicitación del mismo por su promoción al arzobispado de Toledo. La inconsciencia del arzobispo se ve en esta cláusula dirigida al doctor dos meses antes de la prisión del dogmatizante: "Cuanto a la persona de vuestra merced, bien sabe en el lugar que yo le tenido tantos años ha, y en aquel le tendré siempre". Proceso, t. I, f. 200.

de eso, "dijo que le oyó decir que no era necesario ayunar e otras cosas así semejantes, que son preceptos de la Iglesia; que bastaba *pietas christiana*" (49). Estaban pues contagiados, lo mismo que Carranza, de las ideas de Erasmo. Y siendo más nuevos que él en la casa, parece lógico suponer que fueron adoctrinados por el mismo. La Inquisición no debió tomar ninguna medida a consecuencia de esta denuncia, como no la tomó por entonces acerca de Carranza.

(Se concluirá.)

(49) *Proceso*, t. 1, ff. 423-424.

Actualidad española

Inauguración de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca

El día 6 de noviembre, con austera solemnidad, se inauguró en Salamanca la Pontificia Universidad Eclesiástica. Muy acertadamente dijo en su discurso el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Enrique Plá y Deniel que “la restauración de las gloriosas Facultades de Sagrada Teología y Derecho Canónico en Salamanca señalaba una fecha memorable en la historia de la ciudad de Salamanca y en la historia de España”.

Al ser desterrada la Teología de nuestras Universidades por un decreto inspirado en un concepto encanijado y pueblerino de la ciencia—aquella “Ciencia” que deslumbró con sus oropeles progresistas a tantos cerebros miopes del siglo pasado—, o determinado por móviles no confesados, en los que, sin incurrir en juicio temerario, podríamos ver la intervención de determinadas fuerzas secretas, el edificio cultural de nuestra nación quedaba truncado. Ciertamente que los últimos representantes oficiales de nuestra ciencia teológica distaban mucho de la altura de sus predecesores, que habían convertido a España en la nación teológica por excelencia. Pero, prescindiendo de esto, la supresión de las Facultades de Teología en una nación oficial y realmente católica, era un síntoma gravísimo, que adquiría plenitud de significado mucho más profundo de lo que parecía, considerándolo tan sólo como hecho aislado.

Esa supresión marcaba una etapa en la trayectoria prevista de separación entre los dos órdenes, el sobrenatural y el natural, cuya disociación hemos visto irse acentuando cada vez más en la historia nacional de los últimos cien años, hasta llegar, no sólo a la ruptura completa, sino hasta la persecución sangrienta, que tan trágicos caracteres revistió en días todavía muy cercanos a nosotros.

La victoria que coronó la Cruzada nacional—en la que, como nuestro Caudillo ha dicho fuimos “soldados de Dios y no luchamos contra otros hombres, sino contra el ateísmo y el materialismo, contra todo lo que rebaja la dignidad humana”—, ha sido, no solamente un triunfo de las armas sobre el campo de batalla, sino el triunfo de un concepto católico y sobrenaturalista de la vida, cuya influencia aspiramos a que penetre en todas sus múltiples manifestaciones, públicas y privadas. Esta influencia se ha dejado ya sentir intensamente en la nueva estructuración de España. Pero de una manera especial se han

podido apreciar sus benéficos resultados en la Enseñanza, como detalladamente lo hizo notar en su discurso el Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional. En la escuela primaria han vuelto a presidir el Santo Crucifijo y la Santísima Virgen; se ha restablecido el rezo del Rosario, el Mes de María, el clásico saludo español "Ave María purísima", las fiestas religiosas tradicionales; se ha instituido en la fiesta de la Exaltación de la Cruz la de los mártires de la Escuela católica; se ha prescrito la asistencia dominical a la Misa y la enseñanza obligatoria de la Religión; se han expurgado y desterrado los libros perniciosos; se han establecido programas con sentido cristiano; se ha depurado el magisterio; se han exaltado los valores de la tradición católica hispana y de los grandes pedagogos como Manjón y Poveda; se han incorporado los sacerdotes a la labor docente en las pequeñas aldeas; se ha derogado la legislación laica y sectaria contra las Ordenes religiosas y se les ha devuelto el derecho docente; y por último, aparte de otras muchas disposiciones, se ha restaurado la enseñanza religiosa en las Normales y se han establecido Misiones pedagógicas por el Patronato de Cultura Popular.

Una labor paralela se ha realizado en la Enseñanza Media. También en los Institutos se ha repuesto el Crucifijo, se ha depurado el profesorado, se ha abolido el régimen de coeducación, se ha implantado el estudio cíclico de los principios de la Religión católica: Catecismo, Moral, Evangelio, Liturgia, Apologética, sometiendo a la Jerarquía Eclesiástica todo lo relativo a la designación del Profesorado de Religión y la aprobación de los libros de texto respectivos.

El ministro anuncia además propósitos que se llevarán a cabo con la finalidad de la cristianización total de la enseñanza, y para infiltrar de nuevo hondamente en la vida nacional el sentido católico, causa principal de nuestra pasada grandeza.

Pero el edificio científico en una nación católica permanecería trunco y sin terminar, si no se coronase con la cúpula de la suprema ciencia, la Teología, de tan gloriosa tradición, por otra parte, en nuestra Patria.

Por grandes y valiosas que hayan podido ser las aportaciones con que nuestros sabios han enriquecido en otros órdenes el acervo cultural, es la Teología la única rama en que nadie nos discute la excelencia, si ya no la supremacía. Aún hoy nuestros grandes teólogos de los siglos XVI y XVII son considerados, y lo serán todavía por mucho tiempo, como figuras cumbres, permaneciendo sus obras como monumentos grandiosos de la más alta especulación en esta difícil disciplina. Fuera de España, aún más que dentro, se les consulta, se les consagran valiosas monografías y hasta se hacen ediciones de sus obras, considerándolos como minas riquísimas todavía no extinguidas. Nuestros teólogos siguen siendo el exponente por excelencia de la cultura española.

A este título nobilísimo de gloria habían renunciado oficialmente aquellos gobiernos al excluir la Teología de las Universidades. Fué, naturalmente, en aquellos años en que los rápidos y prodigiosos avances de las ciencias positivas y experimentales fascinaron a tantas inteligencias, haciéndoles creer que

ellas solas eran las verdaderas ciencias, y que todos los demás campos de investigación no representaban ningún interés "práctico" que pudiera tener aplicación en un concepto positivista y materialista de la realidad. Han corrido los años, y actualmente, en posesión de un conjunto infinitamente mayor de descubrimientos asombrosos, que ni siquiera hubiera podido soñar la fantasía de nuestros antepasados, teniendo abiertas ante nosotros las inmensas posibilidades que nos dejan entrever las nuevas concepciones de la física atómica, no compartimos aquel optimismo ingenuo de nuestros abuelos. Son ciencias utilísimas, nobilísimas, que en pocos años han logrado transformar profundamente la faz del Universo y crear un nuevo tipo de civilización; los somos deudores de infinidad de maravillas: la electricidad, la radio, el vapor, el tren, el automóvil, el avión, el teléfono, el cine, la cirugía, la química, etcétera, etcétera. Elementos inapreciables de civilización, pero que no agotan ni mucho menos lo real, ni nuestra capacidad intelectual, nuestra hambre infinita de saber. Ni por su método, ni por sus resultados, ni por sus posibilidades, abarcan todo el ámbito del conocimiento, como pretendía el positivismo estrecho del siglo pasado, que reservó para ellas, con carácter exclusivo, el nombre de Ciencias, con mayúscula.

El hombre es un compuesto de cuerpo y de alma. Por esta razón no basta el cultivo de las ciencias y de las artes, que solamente sirven para subvenir a las necesidades de nuestra vida sensitiva, material. No nos basta con poseer ese conjunto maravilloso de adelantos modernos, que sirven para hacer la vida más cómoda y agradable y para favorecer la rapidez de las comunicaciones. Hay otros muchos problemas superiores que rebasan infinitamente el campo particular de la materia, que se plantean irremediabilmente a todo hombre que piensa y cuya solución no se puede encontrar en ningún laboratorio de química, porque caen en absoluto fuera del dominio de los sentidos, aunque se aumente millares de veces su capacidad de percepción con ayuda del supermicroscopio electrónico o con el telescopio del Monte Wilson.

Ha sido preciso avanzar vertiginosamente por los caminos de la ciencia experimental para que muchos comprendan que no es por ellos por donde podremos llegar a la solución de los infinitos problemas que el ser y la vida nos plantean; que quedan campos inmensos que despliegan la curva insinuante de sus horizontes delante de la curiosidad intelectual del hombre, y que, incluso en las mismas ciencias que por sus procedimientos específicos de investigación parecían bastarse a sí mismas, es preciso elevar más alto la mirada de la inteligencia para buscar una solución a sus propios problemas.

Con el fracaso del procedimiento puramente experimental y empírico, implícito en la confesión de impotencia—repetidamente expresada por ilustres representantes de esas ciencias—para resolver sus problemas fundamentales, cobran de nuevo actualidad y valor real las especulaciones en otros campos estúpidamente desdeñados durante la época de predominio del método experimental. Fracaso relativo, claro está, y que de ninguna manera puede afirmarse de sus resultados prácticos maravillosos, sino de la esperanza alimentada por nuestros antepasados de llegar solamente con ayuda de los proce-

dimientos de esas ciencias a la solución de otros problemas que requieren métodos distintos y el empleo de la luz intelectual en un grado más elevado de abstracción. Las ciencias físicas, por depender de los datos suministrados por la experiencia de los sentidos, quedan siempre confinadas al orden de lo observable, de lo material, que es nada más que una parte, y no ciertamente la más noble del Ser.

Decimos todo esto porque una de las causas que más han contribuido tal vez a la decadencia de las instituciones universitarias, y en concreto a la supresión de las facultades de Teología, ha sido un concepto completamente equivocado de la ciencia. La decadencia de la Universidad—decadencia de orientación, que no excluye en ninguna manera el reconocimiento de valores personales extraordinarios—comienza con el abandono de nuestra tradición escolar, y se acentúa con el predominio de un concepto que pudiéramos llamar positivista de la ciencia. Consecuencia de ello fué la exclusión de los programas de enseñanza de numerosas ciencias que no encajaban bien en ese criterio particularista.

Pero la Universidad, que lleva en su mismo nombre ecos de ambición totalitaria, tiene misión mucho más importante que la de ser—perdónese la rudeza de la expresión—una incubadora de médicos, de ingenieros, o de abogados. En las sociedades la orientación de la vida nacional la marca la Universidad, que es como el cerebro de la nación. Por esto en sus aulas, en sus diversas facultades, deben figurar todas las disciplinas generales que sirven para la formación integral del hombre completo. En este sentido no hay programa mejor que el que Santo Tomás nos ofrece con su clasificación de las ciencias, cuya característica es una armonía y una compenetración maravillosa entre sus diversas partes, en que desaparece la antinomia ficticia, creada por el prejuicio empirista, entre orden filosófico y orden científico, y en que se integran en acorde perfecto de unidad, todas las ciencias humanas, desde las experimentales hasta la Metafísica. Atenerse, como quiere el positivismo, exclusivamente a las ciencias de la experiencia sensible equivale a truncar por la mitad el edificio científico, dejando todas sus líneas dispersas, en vana aspiración hacia la altura, por carecer de un punto posible a donde convergir para realizar su unificación.

En cada una de las múltiples cuestiones que se agitan en cada ciencia particular son necesarios muy pocos pasos para llegar a plantearse los problemas de una manera más universal, en que para su solución se precisan principios más amplios que los que puede proporcionar una visión demasiado concreta. En una concepción arquitectónica, puramente natural, del saber, todas las líneas de las distintas ramas o planos en que la ciencia se divide tienden a unificarse como en un foco ideal en la Metafísica, grado supremo del conocer al que todos los demás convergen. Es el reino de la inteligencia pura, la cúspide del edificio de la ciencia, en que, elevada por abstracción sobre toda materia, impera como dueña y señora de la Metafísica, y allí tiene su trono desde el cual contempla todo el panorama del saber humano, descubre los primeros principios generalísimos del ser, las afinidades reales entre las cosas, y a la cual convergen, buscando su razón última, los principios

particulares de las demás ciencias, cerrándose en ella, como en la clave de una bóveda, todas las líneas de fuerza del edificio del saber.

Esta ordenación arquitectónica de las ciencias en tres grandes planos según los grados de abstracción, y su unificación por reducción a los principios universalísimos de la Metafísica, es posible en un concepto puramente natural y humano de la ciencia, y se realizó en España mientras en nuestras Universidades se conservó la verdadera tradición filosófica. Pero, perdida ésta, la enseñanza de la Filosofía, aunque siguió figurando en los programas universitarios, se realizó con un plan y un método anárquicos, con arreglo a las aficiones y opiniones particulares de catedráticos que, por lo general, se contentaban con importar los sistemas de moda en el extranjero, que traían todavía colgando el marchamo de *Made in Germany*, o *Fabriqué en France...* Filosofía que con demasiada frecuencia se reducía a una indigesta erudición, a base de nombres extranjeros y de sistemas exóticos y enrevesados, que ganaban el favor de los ateneístas por sus apariencias de modernidad, pero que dejaban a los estudiantes en una absoluta indigencia filosófica, pues ni se planteaban los problemas en sí mismos, ni menos se llegaba siquiera a presentar un esbozo de solución. Filosofía ficticia, que, lejos de desempeñar su verdadera misión de orientadora superior, quedaba reducida a un deporte fatigoso de la inteligencia, sin otra utilidad como no fuera la de trastornar las cabezas de no pocos de los que a él se entregaban.

En nuestros días es innegable el hecho de una reacción poderosa a favor de la filosofía, que aunque no siempre vaya orientada en el verdadero sentido que puede asegurar su éxito, por lo menos demuestra una tendencia a libertarse de los estrechos horizontes en que una concepción positivista de la ciencia había querido aprisionar al entendimiento. Esta reacción, que tan excelentes frutos ha producido ya en otras naciones, no podrá menos de dejarse sentir también en España, donde el sentido católico y tradicional de la realidad restaurado por la Cruzada Nacional es una base inapreciable para orientar la investigación en este campo, vastísimo y difícil.

Pero, por encima del orden puramente natural de ciencias existe otro orden superior que la inteligencia aborda iluminada por la luz de la fe. En un concepto católico y sobrenaturalista de la vida y de la ciencia, por encima de la Metafísica, y de su grado elevadísimo de abstracción y de sus principios específicos, hay otra luz y otros principios específicos, que determinan la constitución de otra ciencia superior, que es la que, en último término, deberá marcar el sentido de la vida integral, de la que la actividad cognoscitiva no es más que una parte, siquiera sea la más noble. Esta ciencia es la Teología, en que los horizontes necesariamente limitados de la inteligencia humana se amplían hasta el infinito, descubriéndonos los arcanos de verdades pertenecientes a la esencia de Dios y a sus relaciones con nosotros totalmente por encima de las fuerzas de la razón.

¿Queda en la Universidad lugar para la Teología? Podemos distinguir. En un concepto naturalista de la Ciencia y del Estado, no. En un concepto católico y sobrenaturalista, como es el de la nueva España, sí. Por esto consi-

deramos oportunísima la inauguración de las Facultades de Teología y de Derecho Canónico en Salamanca, patrocinadas por el Estado. Es una consecuencia de la restauración del concepto católico de la vida, y por lo tanto de la ciencia. Ciertamente que se establece la Universidad Eclesiástica con independencia de la Universidad civil, pero el hecho de la protección y de la subvención oficial del Estado, es suficiente para ver en este acontecimiento una muestra de la nueva orientación que preside en la dirección de la vida nacional española. Esto ciertamente no tiene nada que ver con la idea de una "Universidad católica", que hace tiempo se comenzó a airear en periódicos y revistas. Es necesario, porque éste es el sentido de nuestra historia, de nuestra tradición y de nuestro Movimiento Nacional, que por toda la vida española, económica, política, social, administrativa, cultural, vuelva a correr la savia del catolicismo. De esta vida totalitaria no podemos excluir a la Universidad, porque es como su coronación, así como la inteligencia es la culminación de nuestro ser. Por esto no es necesario pensar ni en una Universidad ni en un Instituto que lleven especialmente el rótulo de católicos, ya que en su orientación y en sus programas todos deberán serlo, ya que lo es el Estado a que pertenecen. La "Universidad católica" es necesaria en un país acatólico o indiferente, en cuyos centros o no se enseñan nuestras doctrinas o positivamente se combaten. Lo hubiera sido en España en tiempos de los gobiernos de la República. Pero no lo es en un Estado que se proclama católico, que impone la enseñanza católica en las Enseñanzas primaria y media, y que es muy posible le dé también cabida en otra forma en la Enseñanza superior.

La restauración oficial de la Teología en nuestra Patria, aunque sea con la modalidad específica que reviste en este caso, es un elocuente indicio de la voluntad decidida de volver a nuestra tradición integral, lo cual necesariamente ha de realizarse mediante la restauración de las causas determinantes de nuestra pasada grandeza. Y no hay duda ninguna de que esencialmente teológica fué la inspiración de nuestro arte, de nuestra literatura, de nuestra ciencia, de nuestra política, de nuestro gobierno, de nuestra colonización, de nuestras misiones, en los siglos en que esa grandeza alcanzó su máximo grado de esplendor.

Acertadísima también ha sido la elección de Salamanca como sede de la restauración. Para nuestros antepasados del gran siglo hubiera sido casi un absurdo concebir a Salamanca sin Teología. La gloria más preclara de su Universidad es la de haber sido la cátedra más alta de la ciencia Sagrada y cuna del florecimiento asombroso de nuestra cultura en una época en que las más famosas escuelas de Europa arrastraban lánguidamente su decadencia. A la Universidad salmantina van ligados indisolublemente los nombres de Deza, Vitoria, Soto, Báñez, Medina, Melchor Cano, que junto con Navarro, Alpizcueta y Fray Luis de León constituyen los florones más preciosos de su grandeza. Salamanca fué durante dos siglos como el cerebro de la España imperial, en cuyas aulas se formaron maestros que después brillaron con luz propia en otras Universidades de Europa y de América. Era

como la fragua gigantesca en que se forjaban las grandes ideas de amplitud ecuménica que orientaron las actividades de nuestro pueblo en la época de su grandeza.

Salamanca sin Facultad de Teología carecía de algo esencial. No bastaban las cátedras dignamente regidas por eminentes profesores en el Seminario y en otros centros locales de enseñanza. Era preciso que volviese a figurar la Teología con carácter oficial, en una Facultad con poder de conferir grados, a la que pudiesen concurrir estudiantes de toda España y de América.

Era una triste realidad que centenares de estudiantes españoles y americanos tuviesen que acudir a Roma, a Friburgo, Lovaina para aprender la ciencia más tradicionalmente española. Numerosos y eminentes profesores españoles han ocupado y ocupan, llenándolas de prestigio, cátedras en centros extranjeros. Ahora, la creación de la Pontificia Universidad Eclesiástica permitirá a gran parte de esos estudiantes y profesores desplegar sus actividades en España, en vez de tener que dirigirse a centros extraños.

La rapidez, casi podría decirse, la improvisación con que se han llevado a cabo las gestiones para la instauración de la Pontificia Universidad Eclesiástica no han dado lugar a que comience con el esplendor que alcanzará sin duda ninguna en plazo no lejano. Pero no es poco lo que se ha logrado, y ello constituye una gloria legítima del Excmo. Sr. D. Enrique Plá y Daniel, Obispo de Salamanca y Gran Canciller, alma de la restauración, cuyo nombre permanecerá unido a este memorable acontecimiento. A su celo y actividad se debe que lo que parecía no hace mucho un sueño se haya convertido en realidad.

En los anchos y silenciosos patios de Salamanca volverán a despertarse los ecos nuevos de viejo latín limpio y sonoro. Sus aulas se estremecerán nuevamente con la apasionada serenidad de los silogismos. Graves y doctorales voces eclesiásticas harán reverdecer el interés por cuestiones tal vez un poco desligadas en apariencia del afán particularista de cada día, pero que son las que marcan desde la altura de la inteligencia la ruta clara de la vida.

Se ha dado el paso esencial, y el más difícil, que da fundamento a la esperanza de que la ciencia teológica vuelva a brillar en Salamanca y en España con el esplendor de sus tiempos más gloriosos.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

Béjar en el aspecto industrial, histórico y actual (1)

Paisanos y amigos:

Estrictamente las palabras precisas para agradecer a esta CASA CHARRA la gentil atención de dedicar este homenaje a la ciudad de Béjar y disculpar mi atrevimiento en ocupar vuestra atención unos minutos. Segura-

(1) Discurso pronunciado por D. José Gómez-Rodulfo, Alcalde de Béjar, en la CASA CHARRA, de Madrid, el 8 de diciembre de 1940.

mente de haber sido la invitación a mi persona, hubiese tenido motivos suficientes para no aceptarla—no en mi humildad, sino en mi falta de preparación y dotes para hablarlos a vosotros—pero no ha sido a mí, si no al Alcalde de Béjar a quien habéis invitado, y el Alcalde lo acepta como un acto de servicio.

Mi deseo no es hacer una disertación erudita sobre la industria textil bejarana, para lo cual no poseo preparación, ni por la premura de tiempo he podido documentarme y ordenar las notas que sobre este tema poseo, si no más bien trazar un ligero bosquejo que dé ambiente al panorama industrial y haga patente que la industria de Béjar no es una creación del buen deseo de unos cuantos, si no una realidad auténtica, con profundas raíces técnicas, fundadas en la naturaleza y la economía y que, por lo tanto, tiene honda raigambre histórica. Es decir, que estamos frente a un problema que puede tener las dimensiones de nacional. Y esto, que quiere ser el motivo de mi charla, quiero ampliarlo algo; la industria de Béjar en mi sentir—avalado por mi condición de técnico y de industrial—es un problema que sale del ambiente local para llegar a llamar la atención en las esferas de la gobernación de España. Se trata de una industria de las básicas en la economía de los países, y si las naciones han de fundar su economía en la autarquía, fundamentalmente estas industrias son las que han de tener vida propia, y por ellas mismas servir a las necesidades de la Nación.

Indudablemente el vestido es indispensable, no solamente en el aspecto de nuestra vida de relación corriente, sino aún en un sentido tan fundamental—para la vida de la patria—como es el de su defensa militar.

Siendo, pues, la industria del tejido esencial en la economía de la comunidad, Béjar, dentro de España, tiene condiciones y derechos para ser una industria nacional por su historia, que implica una tradición, que es base de una artesanía; por sus condiciones naturales, clima, agua y situación; y por último por poseer una técnica lo suficientemente moderna y eficaz para producir los artículos que las necesidades modernas requieren y conste que en esto nunca erco se llegue al límite de la perfección que un buen industrial debe de desear. Por todo ello Béjar, dentro del ámbito de España, reclama su puesto al sol, sin pretensión de hegemonía ni exclusivismos, pero sin consentir olvidos que, a más de injustos, serían antinacionales.

* * *

Hasta el año 1500 poco sabemos de la industria de Béjar; sería una industria local, y seguramente más atenta la villa a sus obligaciones castrenses—sus murallas así lo indican—viviría la vida ruda y austera de plaza fronteriza con la raya de Castilla y Extremadura, pero a medida que el ámbito de España se extiende—el Cid cabalga—las instituciones, que luego han de ser orgullo de la nacionalidad y, en nuestros tiempos admiración de extraños, y entre ellas está la Mesta, que incrementando la trashumancia, da lugar al desarrollo de nuestra riqueza pecuaria, y precisamente Béjar, enclavada en la vera de la célebre Calzada de la Plata, vía romana, y posteriormente cañada merina, vería pasar los ganados extremeños que buscan pastos frescos

en nuestras tierras. Si la guerra dejó en paz a los bejaramos, rodeados de montes y terrenos agrios, nada es de extrañar que sus habitantes fuesen dedicándose a labores más aptas, con las inclemencias del tiempo y la pobreza de sus tierras, que las labores del campo.

Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que de la pragmática de los Reyes Católicos—flechas y yugos—para la elaboración de paños, existen dos copias auténticas hechas en Béjar, lo que indica que en aquel tiempo la industria de la pañería se ejercía, pues de no ser así, el copista hubiera perdido su tiempo.

De esta pragmática, editada y comentada por Juan Muñoz, a quien Béjar debe mucho en lo que de sus estudios históricos hay hecho, merecía servir de ejemplo, en el celoso cuidado que los gobernantes capaces de hacer imperios ponen en las cosas que la teoría liberal cree más alejada de la incumbencia y vigilancia de los gobiernos.

De aquí en adelante los datos sobre nuestra industria crecen grandemente. A mi entrañable amigo Antonio Martín Lázaro le debemos la búsqueda de estos datos, y si bien es verdad que Martín Mateos y don Robustiano García Nieto hacen una aportación muy estimable y fundamental, por ser iniciación de estas erudiciones en nuestros tiempos, en cambio les sobra empaque filosófico, escollo que salva Martín Lázaro, pues sabe entresacar de la aparente sequedad de las escrituras y legajos, ese sentir de vida que dice más de la historia que de una larga parrafada llena de filosofía retórica.

Así, cuando nos cuenta que el 7 de marzo de 1574, Bartolomé Muñoz, tejedor de paños, y María, su mujer, venden una viña a su vecino Antonio Botello "a do dicen Picozos" nos acerca tanto, que casi aseguraríamos conocer al buen Bartolomé Muñoz, dueño de las viñas de los Picozos en la ladera del río.

Los datos sobre la vida industrial de Béjar siguen siendo abundantes y el archivo de los Duques de Béjar, que se halla o se hallaba en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, es una fuente fecunda.

Béjar sigue incrementando su industria, y ya en 1592, el número de obremos e industrias es tan importante, que el titular del Ducado, don Francisco tercero de su nombre—determina montar un tinte donde se puedan "teñir paños y lanas" y el Ayuntamiento manifiesta su agradecimiento al Duque, porque de ello "resultaría y resultará notable aprovechamiento para los vasallos de esta villa y su tierra, pobres y ricos, porque los ricos aumentarán sus tratos y ganancias y caudales, y los pobres hallarán donde poder trabajar y ganar sus jornales".

El tinte se crea y en el día de hoy existe, conservando en su aspecto externo el carácter de la época, campeando en su fachada el escudo del fundador, hermanando así la alburia de la sangre con la honrada artesanía, que, en este caso llega a las exquisiteces del arte, pues es sabido que un buen colorista ha de tener el espíritu de artista.

Sigue el proceso de la industria en los años que corren del siglo xvi y los duques, señores de Béjar, se preocupan del mejoramiento de su fábrica y al mismo tiempo—muy humano—mantienen sus privilegios y cobran las alca-

balas, que entonces, como siempre, son regateadas por los paganos, siendo buena prueba de ello el memorial que en julio de 1602 dirigen al Duque Alfonso I los vecinos "Pedro García Castillo y Martín Hernández y Gerónimo de la Viga y Francisco Galván, regidor, por lo que a nosotros toca y en nombre de los demás hacedores de paños vasallos de V. E", pidiendo que les reduzca lo que han de pagar, achacando la culpa de ello a Luis Soto, contador que alteró el concierto.

Los paños que por esta época se fabrican, si aún no son las clases selectas que posteriormente introducen los flamencos, no eran tampoco los tipos más ordinarios, pues en una relación existente de dicha época, al lado de los fraileños y pardos, figuran las capas de rey verdinas.

A pesar de estos detalles—muy interesantes en el estudio de la industria—no se encuentran datos de la importancia de la misma. No sabemos el número de tejedores que había, ni el de personas que a hilar, urdir, batanar, etc., se dedicaban, aunque sí consta que la industria salía en 1670 del ámbito local, interesando a Barco de Avila y Piedrahita, y lo que también consta es que las lanas procedían de Extremadura, como decía el intendente del Duque, Juan Carpio Gaijo, en carta de dicho año y esto que textualmente se lee: "Llegó la lana de Extremadura y parece estar cortada en mejor sazón que la del año pasado."

Fecha clave en la industria bejarana, es la de 27 de agosto de 1691, en que las duquesas doña Teresa Sarmiento de la Cerda, viuda del Duque Juan Manuel I y doña María-Alberta de Castro, viuda de don Manuel, muerto en el sitio de Buda en 1686, firman la contrata con Francisco Simoni y familiares, naturales de Bruselas, por la que se obligan a "residir en ella (Béjar), a imponer y ejecutar las fábricas de paños, bayetas, droguetes, estameñas, semipiternas, ratinas y otros géneros de lanas y enseñar su manufactura a los naturales de dicho ducado de Bejar que lo quisieran aprender, con tal que dichas Exmas. señoras nos ayen de eximir de los derechos de alcabalas".

Muy interesantes son las cartas en que el tesorero de las duquesas, Francisco de Béjar, da cuenta de la llegada de los flamencos y demás incidencias de su establecimiento. En ellas aparece el celo y cuidados que estas señoras ponen para que nada les falte, tal como dicen en carta a dicho Francisco de Béjar, "que no dejen de la mano a los flamencos y los atiendan en lo que preciso sea". ¡Hermosa tradición que Béjar, hidalga y Castellana, nunca ha perdido! Y en nuestro tiempo, con motivo de nuestra gloriosa Cruzada, fué cobijo de hermanos, que, obligados por la crueldad marxista, abandonaron su tierra catalana para encontrar entre nosotros el calor y la cordialidad que un pueblo noble dispensa a sus huéspedes.

Sobre lo que estos flamencos fueron para nuestra industria, me remito a lo que don Eugenio Larruga dice en su libro "Memorias Políticas y Económicas", editado en Madrid en 1795.

"Debe la fábrica de Béjar su adelantamiento en la calidad de los paños, a flamencos que se establecieron en esta villa a fines del siglo pasado. Estos, no solamente pusieron la fábrica de paños en estado de trabajarse de varias calidades, sino que también fabricaron droguetes muy buenos".

Juan Díaz de Santayana, Escribano de S. M.—según un documento con detalles minuciosos—fué el que en compañía de don Francisco Antonio de Salcedo y Aguirre, hace una visita de las fábricas y casa de los flamencos Juan Vanderbg y Antonio Lobel, y en ella nos relatan cuanto ven, con un realismo tan vivo, que podríamos dar por cierto que somos nosotros mismos los que visitamos una de nuestras viejas casas de la Antigua, con su portada de cantería y arco de medio punto, y después de pasar el zagüan, de donde parte la escalera que sube a la vivienda, entramos en uno de nuestros viejos obradores con sus ventanales al mediodía, y la magnífica perspectiva del monte encuadrado por saliente con la cornisa de nuestra sierra nevada y nos describe a los flamencos con sus familiares, oficiales y aprendices, efectuando cuantas operaciones tan complejas y meticulosas han de sufrir las piezas para darlas a cada una el trato especial, según se trate: de droguetas, estameñas, lamparillas, castores, etc.

Muy prolijo sería ir enumerando todas las incidencias de nuestra industria, y espero que algún día, alguno de los que ya han estudiado este tema y otro nuevo, hiciese una recopilación que, bien hilvanada, valdría por una buena novela, aunque no olvido los buenos trabajos que sobre ésto existen.

Al apuntar el siglo XVIII, siglo nefasto, como uno de sus hombres más representativos—Juan Jacobo Rousseau—fué calificado por nuestro José Antonio, aunque en él haya un algo y aún un mucho que haya contribuido al progreso humano, pues no olvidemos que la historia es un vasto proceso de integración, al iniciarse el siglo de la Enciclopedia, nuestra España pierde el ritmo—y aunque todavía Costa no había ordenado cerrar el sepulcro del Cid—España se cansa de volar y la casa reinante quita las águilas de sus blasones y—paradoja extraordinaria—cuando la Nación al reducir sus ambiciones parecía que sus obligaciones cotidianas de orden doméstico iban a ser mejor atendidas, todo falla, todo sestea y no solamente en el exterior empezamos a dejar de contar, si no que en nuestra vida de cada día la cosa tampoco va y este mismo mal aqueja a nuestro pueblo, como se deduce de lo que copio del antecitado Larruga.

“Los mismos flamencos acudieron al rey en el propio año de 1700, representándole habían introducido en la villa de Béjar, donde estaban avecindados, la fábrica de diferentes texidos de lana, a imitación de los que se labraban en el norte, suplicando que estos géneros no pagasen derechos algunos por la entrada de ellos en el término de diez años.

“Si se entiende a que por este tiempo se pensaba aumentar el comercio que se descaba introducir en estos Reynos y fábricas de texidos que venían del norte, según dicen los artífices extranjeros que vinieron a este efecto, costeándolos la Real Hacienda, debía haberse dado muchas gracias a los de Béjar, viendo logrados aquellos deseos sin estos gastos. Era apreciable y de gran conveniencia pública, pues aquellos naturales se instruían en las labores (como se experimentó), pues a poco tiempo lo executaban con el acierto y primor que los maestros flamencos; de forma que, aunque éstos faltaron, subsistió la fábrica en beneficio común de aquella tierra por la mucha gente que en ella se empleaba y mantenía. Por estas consideraciones parece que exi-

gía la buena política que se hubiera protegido por todos caminos esta manufactura; pero se tuvo por bastante tiempo para alentar los laborantes de Béjar, el concederles por el tiempo de seis años franqueza de derechos de primera venta de los paños y demás géneros de lana que se fabricaron en la villa. En el año de 1720 experimentaban los flamencos el desprecio que hacían los mercaderes de paños de Madrid de los de su fábrica. Ni sus moderados precios, ni su buena calidad los excitaba a que los tomaran: tenían su inclinación y su interés por las fábricas extranjeras. Con este motivo pidieron al señor Felipe V les amparase y favoreciese en su real facultad, para que pudiesen tener lonja abierta en esta Corte, en que pudiesen vender sus paños por mayor y menor, habiendo registrado en la Aduana y satisfecho el ocho por ciento que les llevaba el gremio de mercaderes, que estaban prontos a pagar, pues no esperaban se les moderase. A la verdad que estos fabricantes que pedían con justicia y si se tenían presentes los privilegios concedidos a otras fábricas.

"Aquel Monarca oyó la súplica de los fabricantes de Béjar y por Real resolución del 16 de junio del propio año de 1720, les concedió que pudiesen conducir a esta Corte y vender en ella por mayor y por menor sus textiles, conduciéndolos con su marca en cada pieza y testimonio".

En 1715 aparece un testimonio en que el Rey, para contribuir al alivio y conservación de la industria, la liberaba de alcabalas de los paños que fabricasen de su cuenta para el vestuario de las reales tropas de S. M. ¡Desde entonces y seguramente antes, data nuestra antigüedad como abastecedores del Ejército!

Es curioso notar en una relación de fabricantes de fines del XVIII, en que se cuentan hasta 75 industriales, encontrar casi todos los nombres que hoy existen en Béjar. Realmente, al leer dicha lista, pudiera parecer que se trata de una relación de los industriales de nuestros días: los Gómez, Agero, Téllez, López, Yagüe, Sánchez Cerrudo, Muñoz de la Peña, Muñoz, Rodríguez, Bueno, Redolfos, Pamo, etc., etc., y, señores, permitidme una expansión: entre ellos hay un Francisco Gómez, que nadie podrá negarme la ilusión de creerle perteneciente a la genealogía de los Francisco Gómez, que con antigüedad de siglos han venido dedicando su energía y voluntad en la industria, que para ellos es su galardón más preciado.

Premura de tiempo me impide pararme en las Ordenanzas de Carlos III, publicadas en los periódicos locales y recopiladas junto con otros documentos interesantes sobre la historia de nuestro pueblo por los señores Rodríguez López y Agero Teixidor.

De esta época data también la protección que Carlos III concedió a nuestra industria y, entre otros, don Diego López, a quien a más de concederle el colocar sobre su fábrica el escudo de las armas reales, eximió a sus obreros de quintas para el Ejército y otras exenciones con las cuales su fábrica aumentó de 18 a 34 telares.

Con estas ordenanzas, termina la función tutelar y orientadora del Estado sobre una riqueza que tanto le interesaba conservar. Después, el caos liberal, desamortizador y libreecambista que nuestros políticos, deslumbrados por el sueño, siguieron, quizás con más estupidez que mala voluntad.

Y como resumen de lo que era nuestra industria a fines del siglo a que vengo refiriéndome, os diré que Béjar contaba con 173 telares, 9 batanes, 22 prensas, 40 perchas y 28 tendederos; se ocupaban 3.373 personas, tejiéndose dos mil telas o piezas de 30 a 40 varas cada una. Y esto sin contar los telares de Becedas, Hervás, etc.

A pesar de todo, Béjar, en lucha titánica contra modas, política, doctrinas sociales, etc., sigue su paso, a veces lento y jadeante, pero sin retroceder nunca; pues señores, es cierto que hoy al echar una mirada hacia atrás y a pesar de que en momentos difíciles y desalentadores hayamos dicho los propios bejaranos que nuestro pueblo moría, lo que se advierte es que seguía su paso. Llega el maquinismo y tienen los hombres que lo incorporan el ritmo de la época. Los industriales de aquel tiempo se preocupan seriamente de la introducción de las nuevas máquinas. Constancia de ello nos da una memoria firmada por Vicente Olleros y Diego Campos, que en 1864 hacen un viaje por Francia, Bélgica e Inglaterra. Dos años antes, don Juan Brochín hace una visita a la exposición de Londres, redactando una memoria, en la que, a la par que da a conocer los modernos adelantos de aquella época, ofrece una máquina para fabricar lana artificial, cuya instalación no tengo noticias de que se llegase a efectuar. ¡Y todo esto en 1862!

Con el maquinismo, al igual que en los demás centros industriales nacionales y extranjeros, se presenta en Béjar la tremenda e irremediable cuestión social, ocupando en nuestro pueblo casi el último tercio del siglo pasado, aunque bajo otras formas ya se hubiese presentado, pues gran parte de lucha social tuvieron nuestras guerras y revoluciones del siglo pasado.

El primer pacto colectivo que conozco de Béjar, data de 1875, dos años después de la creación de la primera "sociedad de resistencia"—así se denominaban entonces—fundada en 1873 con el título de Unión Protectora de Tejedores de Béjar. Entre otras cosas, establece dicho pacto "el pago de todo tejido se hará en metálico" y esta cláusula sugiere la idea de lo relativo de todo lo humano, pues esto que aquellos tejedores exigían como justicia indudable, nos hace pensar hoy que quizás y dadas las circunstancias actuales, ¡con cuánta alegría recibiría el obrero su salario en víveres!, evitándose así todas las preocupaciones y cosas que el resolver este problema elemental trae consigo.

Consecuencia inmediata de la aparición del obrerismo en nuestra ciudad es la huelga—mal endémico de nuestro pueblo—desde esta fecha, hasta que al estallar el 18 de julio de 1936 nuestro Movimiento, afirma el postulado de colaboración de todas las clases nacionales, hace desaparecer de nuestro panorama la lucha sin cuartel de clases y sus secuelas inevitables de huelgas y lock-outs.

La primera huelga, con el carácter moderno que esta arma en la lucha social había de tomar, aparece en nuestro pueblo el año 1885. Desde entonces acá, muchas veces se ha visto amenazada su vida por estos conflictos que, observados objetivamente, era la única forma que dentro de la economía liberal podía resolver los conflictos entre intereses contrapuestos y complejos y por lo tanto difíciles de fallar, entre lo que se denominaba clases sociales y la única arma que tenían para defender o conquistar sus prerrogativas.

Entre otras huelgas, son dignas de citarse las de 1903 y 1913, que duraron seis y nueve meses, respectivamente; sus incidencias fueron muchas y llegaron a llamar la atención del público español, pues la prensa de aquel entonces las dedicó gran atención. Béjar, a pesar de todas estas incidencias, marcha—no como debía—pero marcha, y su industria se va incrementando con elementos modernos, y entre crisis y crisis, consigue mantener su mercado, que se reduce al de pañería en la especialidad de paños perchados y meltons, teniendo como principal cliente al Ejército e Instituciones oficiales, pero perdiendo cada día más clientela en el comercio general, debido a la orientación de la moda, que va a otros artículos y en especial a la introducción del estambre en gran escala en la fabricación de géneros de lana. A esta evolución, Béjar no asiste y a pesar de las voces de alarma que pública y notoriamente se dan por quienes preocupados y vigías de los que pasa en la industria textil lanera, prevén un colapso definitivo en nuestra industria, nada se hace.

La situación viene a agravarse por la modificación del uniforme de nuestro Ejército en 1927. Los industriales bejaranos, ante la situación de penuria, trabajan por resolverla, quizás un poco deslabazadamente, sin la coherencia, que tan eficaz hubiese sido, pero en justicia hay que reconocer que no hay industrial, chico o grande, para quien la situación de su industria no sea una trágica preocupación.

Se intenta repetidamente, sin que el éxito acompañe, resolver el problema de la hilatura de estambre y se llega hasta la creación de una entidad para el peinaje de la lana, que es base de una que hoy goza de una magnífica esplendidez y que es orgullo de la industria y de la industria castellana, pues es en su género, una de las primeras instalaciones de España. Se llega a más, a constituir la T. H. E. S. A., que se gestiona e inicia con el fin de dotar a la industria de Béjar del hilo de estambre que le faltaba; posteriores incidencias hicieron que lo que se proyectaba hilaturas de estambre, se transformase en una fábrica de tejidos modernísima y perfectamente dotada.

Y en este punto, permítirme recordar el nombre de quien fué el primer paladín y animador extraordinario de esta idea, y aunque está ligado a mí por sangre, la justicia me obliga a citar su nombre: Francisco Gómez-Rodrigo Rodríguez-Arias, que dió toda su vida al pueblo e industria que tanto amó y que cayó silenciosamente por la España mejor que tantas veces soñamos juntos.

Resumen de lo que es nuestra industria al iniciarse el Movimiento Nacional, lo da lo que entresaco de un trabajo publicado en 1932 y que quizás sea lo único de estadística general de textiles de lana que hay publicado. Como se verá, el autor nos dedica la triste simpatía de aquello que se le concede poca vida.

Dice así: Pero el pueblo donde la industria textil conserva su antiguo abolengo, es la simpática ciudad de Béjar, aunque hoy le cuesta titánica lucha conservarla, pues sus célebres paños, teñidos con ayuda de sus puras aguas con los adelantos introducidos en otras localidades, encuentra serios competidores. Por otro lado, los cambios de gustos en la moda reclaman nuevas orientaciones en la fabricación de los tipos que exige el mercado, así como en

el utillaje, y de desear es que acierten en ello los industriales de tan laboriosa ciudad en las tentativas que empiezan a hacer. Tiene un modesto Abastecimiento de Lana, así como una Escuela Industrial, en la que, entre otros, se cursan los estudios textiles de grado elemental y medio. La industria de cintas y ligas está representada por una fábrica, y el ramo de tejidos de lana, regenerados y paños está representada por una veintena de casas con unos 10.000 husos en selfactinas y tornos, más de 250 telares mecánicos y bastantes a mano. Entre ellas hay algunas bien montadas, aunque otras dejan bastante que desear, tanto en maquinaria como en edificios. Hay también establecidos dos lavaderos importantes de lana con tres levistanas, una fábrica de peinado con diez peinadoras y surtidos correspondientes, bien montada, y hasta no hace mucho hubo aún otra estambrera de mayor producción, que fué trasladada a otra localidad. Completan su industria textil dos tintorerías y un par de fabriquititas de regenerados”.

Y, señores, llegamos al momento más solemne de la historia de España desde 1808. En la lucha titánica que en España se empeña por ser o no ser, Béjar tiene la suerte de estar con los que quieren que España sea, y a pesar de su crisis, de la falta de recursos (pues una parte importante del crédito de los industriales está en la España que se llamaba Roja), de que el nuevo Estado nace con pobreza franciscana y que por lo tanto nadie sabe si podrá cumplir sus compromisos, los bejaranos, que ya han ofrecido lo mejor de su sangre, ofrecen su industria y su actividad en esfuerzo sobrehumano y hacen el milagro de que a pesar que la España nacional, la fascista, no tiene ni oro, ni industria, ni marina—según frase de Prieto—vista a sus soldados mucho mejor que la España del Gobierno con el Banco de España, la marina y... la industria catalana, tan magníficamente dotada. Bejar fabrica con sus 250 telares 3.356.750 metros de paño con qué vestir a los soldados que luchan.

Como os decía al principio de esta charla, durante la guerra acoge Béjar a cuantos industriales vienen huídos de la zona no liberada; no solamente los acoge, sino que les ayuda y hace posible que se puedan dedicar a una actividad, que es la suya. Como es natural, con la guerra nuestra industria ha progresado grandemente, y si no hubiese sido por las circunstancias internacionales e interiores que dificultan la adquisición de nuevas máquinas, el avance hubiese sido más gigantesco.

Y como antaño, Béjar ha llevado a sí técnicos que hogaño no son extranjeros, sino Hermanos, que ayudan a la consolidación de nuestra industria.

Y, en definitiva: que un pueblo de unas 9.000 almas se ha convertido en otro de 14.000 con más de 400 telares y 20.000 husos de hilar lana y estambre, a más de otras muchas instalaciones complementarias que ponen a nuestra ciudad en condiciones de hermanarse con las que en otras regiones se dedican a nuestra industria.

¿Y el porvenir?... Lo que los bejaranos queramos; pero yo espero que con la ayuda de Dios, nuestra laboriosidad y voluntad, seamos capaces de llevar a nuestra industria a ser digna de nuestra Salamanca, para la que queremos ser uno de sus mejores florones y con la que contamos para mucho y de la España con que todos soñamos.

Boletín de Sagrada Escritura

Antiguo Testamento

Yo no sé las dificultades que encuentra en su camino el autor que se propone escribir un buen manual de matemáticas, de química o de teología. Lo que sé es que son muchas y de difícil superación las que tiene que obviar quien emprenda la tarea de redactar un buen manual bíblico.

A la vista tenemos los dos magníficos volúmenes que el P. Prado consagra a los libros del Antiguo Testamento (1). El hecho de que en pocos años se hayan agotado las tres primeras ediciones, y esté ya en prensa la cuarta, constituye la prueba más elocuente de la excelente acogida que han tenido entre los amantes de los estudios escriturarios, consecuencia legítima de la intrínseca valía de la obra. Al publicarla, piensa el autor en dar vida a aquel tan codiciado desideratum de León XIII, de que el uso de la Sagrada Escritura influya en todas las disciplinas teológicas, y sea algo así como su misma alma. Quiere también, con Pío X, que los novicios en esta ciencia sagrada "non modo vim rationemque et doctrinam Biblicorum habeant ipsi perceptam et cognitam, sed etiam scite probeque possint et in divini verbi ministerio versari, et conscriptos, Deo afflante, libros ab oppugnationibus horum hominum defendere, qui quidquam divinitus traditum esse negant".

Cuatro momentos bien marcados en la historia de Israel dan al autor fundamento sobrado para la siguiente división del libro: I.—Historia de los orígenes. II.—Nacimiento y desarrollo de Israel. III.—La Monarquía: su establecimiento, vicisitudes y desaparición. IV.—La Restauración.

El primer período empieza con el hexámeron y concluye con el relato de la dispersión de los pueblos. (Págs. 13-118).

Con las peregrinaciones de Abraham se inaugura el período siguiente, describiéndose amplia y detalladamente su establecimiento en Canaán, las andanzas de sus descendientes por tierras de Egipto, los afanes del duro y largo vagar por el Desierto en dirección a la Patria reconquistada y la definitiva instalación en la misma bajo el caudillaje de Josué y de los Jueces. (Págs. 108-256).

Los orígenes de la Monarquía bajo la dirección del Profeta Samuel, y sus diversas vicisitudes a través de las generaciones hasta la destrucción de Je-

(1) SIMON-PRADO. C. SS. R.—*Praelectiones Biblicae. Vetus Testamentum. I. De Sacra Veteris Testamenti Historia*. Edit. tertia recognita, 1940.—II *De Veteris Testamenti Doctrina, sive de Libris Didacticis* V. T. Marietti, Torino, 1937.

rusalén, a fines de junio del 587, constituyen el tema del tercer período. (Páginas 227-426).

Y termina el libro con la enumeración de los trabajos llevados a cabo por Esdras y Nehemías en pro de la restauración de la vida político-religiosa de Israel y su heroica defensa por los Macabeos. (Págs. 427-516).

La oportuna intercalación de los textos proféticos, precedidos de breves notas de Introducción especial, las constantes confrontaciones del texto bíblico con los documentos profanos y la inserción de abundantes y atinadas "adnotationes practicae" dan un realce extraordinario a este Manual, que si resulta de gran utilidad para los estudiantes, lo es indudablemente más para todo Sacerdote, que no teniendo tiempo ni preparación para disquisiciones detalladas, encontrará en él un excelente auxiliar para el desempeño de sus múltiples ministerios.

Movidos únicamente por el deseo de coadyuvar a su mayor perfección en ediciones sucesivas, nos permitimos hacer al autor algunas observaciones. Y comencemos por los varios textos así llamados trinitarios del A. T. (2). Sobre lo cual quisiéramos que tuviera el autor en cuenta las siguientes enseñanzas del Angélico Doctor: "Oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in h̄minibus quidam se habuerin per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores, tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem. Et ideo *tantum* dabatur Patribus, qui erant institutores fidei de cognitione fidei, *quantum oportebat pro tempore illo populo tradi*, vel nude vel in figura" (3). "Ante Legem, Abraham et alii Patres prophetice sunt instructi de his quae pertinent ad fidem Deitatis... Sub Lege autem, facta est revelatio prophetica de his quae pertinent ad fidem Deitatis excellentius quam antea... Postmodum vero, tempore gratiae, *ab ipso Filio Dei, revelatum est mysterium Trinitatis*" (4). In tempore gratiae, *super revelationem factam Apostolis* de fide Unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae" (5).

En la interpretación del Hexámeron nos parece ver al autor pensando con Vigouroux en hacer del capítulo I del Génesis una excepción de los principios señalados en la Encíclica "Providentissimus Deus" sobre la veracidad bíblica en temas científicos. Así se explica perfectamente la inserción de las densas y bien aprovechadas páginas consagradas a las nociones geológicas, acompañadas de sendas notas del P. Ibero. Creemos que ha llegado ya la hora de renunciar para siempre a estos resabios concordistas, tan en pugna con los principios exegeticos formulados por el Papa León XIII. Del mismo defecto adolece la exposición de los diversos sistemas aplicados a la interpretación de este primer capítulo del Génesis.

Confrontando el texto morisco con las cosmogonías semíticas concluye el

(2) Cfr. en especial Gen. I, 26; Is. VI, 3, 8.

(3) II-II, q. I, art. 7, ad 3.

(4) II-II, q. 174, art. 6, c.

(5) Ibidem.—Cfr. etiam Lagrange, Rev. Bibl., 1986; La methode historique, pág. 53.—Columba, Ciencia Tomista, t. 29, pág. 11; ibid., t. 19, pág. 274.—Heinisch, citado por el autor en nota.

autor: No hay base para presuponer ninguna dependencia literaria directa ni indirecta. (Pág. 39).

En la explicación de las escenas del Paraíso, recalca el autor la afirmación de que la serpiente no es algo fantástico, "sed verus et realis...", a diabolus actus", alegando una razón muy curiosa para habernos ver por qué la mujer sostuvo interesante coloquio con la misma sin asustarse. (Pág. 50). Y al ex-sostuvo cómo la mujer comió de la manzana prohibida añade: "Peccatum protoparentum multi inepte de peccato contra castitatem intelligunt. (Pág. 51). Cosa ciertamente indudable si el relato se interpreta en sentido *literal proprio*. Pero el hecho de que muchos y valiosos autores nos hablen de un primer pecado de impureza ¿no vale para deducir que veían ellos en este pasaje del Génesis un relato metafórico o simbólico de la caída?

La maldición divina del versículo 14 se dirige a la serpiente "et in serpente, causa tentationis, ad diabolum". (Pág. 52).

¿A qué mujer se refieren las palabras del versículo siguiente? El autor señala las tres conocidas sentencias y se inclina con razón por la de Hummelauer, pero no nos hace ver cómo puede referirse la profecía a Eva y a María al mismo tiempo, fenómeno que se reproduce al explicar qué se entiende por descendencia de la mujer. (Pág. 54).

Más extraño nos ha parecido lo que se lee en la pág. 58: "Interpretatio historico-allegorica sensum historico-litteralem generatim retinet, nonnulla tamen sensu translati vel anthropomorphico aut etiam allegorico esse interpretanda contendit... Mirum non est quod praestantissimi aliqui catholici scriptores, ut securius Ecclesiae doctrinam contra adversarios vindicarent, ita ab historico-litterali sensu recesserint, ut hunc sive ex toto sive ex parte excludere viderentur... Alii denique a sensu historico-litterali nonnisi cogente necessitate recedunt". Donde son de notar las siguientes inexactitudes: 1.ª Que la interpretación histórico-alegórica tenga su fundamento en razones de orden puramente apologético, cuando lo exacto es que esa interpretación es independiente de toda apologética y consecuencia lógica de la aplicación de los principios de la Hermenéutica racional y católica. "Nous avons cherché—dice muy bien el P. Lagrange—à expliquer le texte *par lui-même*" (6). No es ningún afán apologético, sino el deseo de penetrar objetivamente en la mente del autor sagrado el que debe servir de norma y de guía al exégeta católico. 2.ª Que dichos autores no se apartan del sentido histórico-literal, sino del sentido histórico-literal *proprio*.

El relato del diluvio aparece expuesto con criterio bastante amplio, por lo cual precisamente resulta aún más extraña esta cláusula: "Ecclesia, etsi nullam definitionem de hac quaestione edidit, dum universalitatem anthropologicam simpliciter docet, huius sententiae favet, a qua proinde discedere non licet, donec validiora argumenta pro contraria afferantur" (Pág. 82).

El problema de la autenticidad mosaica del Pentateuco nos parece que no se halla planteado con la exactitud y precisión que tan espinoso y delicado asunto se merece. Porque es indudable que el problema tiene un doble sentido: el dogmático, o sea la autenticidad de la *Revelación* mosaica, y el histó-

(6) R. B. 1896, pág. 396.

rico-literario, es decir, la autenticidad de la obra *literaria* de Moisés. En cuanto al primer aspecto no hay discusión posible. Se halla atestiguada por toda la tradición judaico-cristiana y en este sentido, y sólo así, cabe decir que "authenticam mosaicam Pentateuchi intra septa doctrinae Ecclesiae magisterio concredita relinquit" (206). En cuanto al aspecto literario-histórico es preciso reconocer que ya no existe esa certeza y unanimidad documental, que excluya toda discusión posible. Es ésta una de las mil cuestiones, no de orden dogmático, sino de orden *literario* que Dios entregó a la disputa de los hombres: Un problema histórico que se ha de dilucidar a base de *documentación* confrontada con el *análisis* de la obra.

¿Cuáles son los cuatro reinos a que se alude en la visión simbólica del cap. II de Daniel? El babilónico, el medo-persa, el griego y el reino seleucida, dicen unos; pero otros "quorum opinio, admissa Danielica visionis origine, omnino probabilior videtur", dicen que son el babilónico, el persa, el griego y el romano (Pág. 451). Dicen los filósofos que "posito quo, sequitur quodlibet". Hay no obstante una cosa clara en el libro de Daniel, y es que la confrontación de esta visión del cap. II con las restantes excluye totalmente al Imperio Romano del campo visual del Profeta. Hace años decía el P. Colunga que el honor de la Exégesis católica exigía que quedase relegada a la Historia la interpretación corriente del vaticinio de las Setenta Semanas (C. T., t. 52, pág. 328). Lamentamos que no piense el autor que no son prejuicios racionalistas, sino los principios auténticos de exégesis racional y católica los que obligan a abandonar la consabida interpretación, falsamente dicha tradicional.

El segundo volumen, bajo el título general de "Doctrina del A. T.", trata de los libros didácticos o sapienciales. Siendo libros en su mayor parte poéticos se impone un capítulo preliminar sobre la naturaleza y formas de la poesía hebrea, al cual sigue el estudio de cada uno de los Sapienciales conforme al método ya corriente de hacer la exégesis de algunos pasajes de cada libro, precedida siempre por unas nociones de Introducción especial. Como es natural se detiene principalmente el autor en el análisis y explicación del Salmeterio.

En lo que concierne al problema arduo de su autenticidad, nos parece muy atinada la observación de que, dadas las múltiples acomodaciones y adaptaciones de que en el decurso de los siglos ha sido víctima, hay que proceder con cautela, y de que por consiguiente "non esse inconsiderate admittendam corum sententiam qui internis ducti indiciis Psalmos Davidis nomine inscriptos regio poetae abjudicant" (Pág. 21). En cambio nos extraña que se diga de la opinión de que algunos salmos provienen de la época macabea "solido destitui fundamento ac prorsus esse falsam" y mucho más aún que se diga que se halla sostenida por autores "falsis praejudiciis imbuti" (Pág. 21).

La simple lectura de la exégesis de los salmos demuestra la confusión y desorientación que existe entre los autores sobre los sentidos de la Escritura. Sólo así cabe decir que el salmo I "*sensu generico litterali, seu per excellentiam mesianicus dici potest*" (Pág. 34); que el salmo XV se interpreta "*sensu litterali simul de Davide et de Messia*" (Pág. 71); que el salmo VIII "est

certe messianicus. Disputatur utrum typice an litteraliter. Alterum probabilius ducimus, *altiori sensu admisso*, quo ea quae directe de genere humano dicuntur, per excellentiam de Messia praedicantur" (Pág. 53); que el salmo XXII, según la sentencia más probable, lo es también "*sensu proprio ac non exclusivo*" (Pág. 87); que el salmo LXXI lo sea "*secundum plerosque sensu litterali exclusivo*", lo que no impide que el Profeta "respectum quoque interdum ad filium suum Salomonem habuerit, non quod illi competant quae in illo continentur..., sed eo quod re et nomine typum gesserit et figuram Jesu-Christi Filii David" (Pág. 93). Pero donde aún se observa más esta lamentable confusión es en la exposición de dos salmos tan marcadamente mesiánicos como son el II y el CX. Sabido es que el punto céntrico de uno y otro se hallan en las siguientes palabras: "Dominus dixit ad me: *Filius meus es tu, ego hodie genui te*" (II, 7; CX, 3). El autor lo comenta diciendo que esta locución "*sensu proprio a Spiritu Sancto intento de naturali filiatione accipiatur oportet*" (Pág. 37). Pero acto seguido rechaza la interpretación agustiniana del *genui* en el sentido de "una generación eterna de Jesucristo", porque le es adversa "contexta psalmi oratio. Neque enim de Christo *ut Deo*, sed de Christo *ut homine*, perpetuo ibi sermo est". Sin embargo añade: "Itaque, salvo meliori, conicere liceat realitatem ipsam a Spiritu Sancto intentam ac verbis hagiographi significatam, illa quidem omnia complecti, quae unionem hypostaticam humanae Christi naturae cum divinitate consecuta sunt et ad regiam ipsius dignitatem pertinent."

At neque hagiographus (citra specialem revelationem), neque Judaei quibus haec primum scripta sunt, aliud his verbis *expressum* vidisse opinamur, quam Messiam fore ut Filium a Deo agnoscendum et manifestandum. Historia vero hujus manifestationis adjunctio non nisi *implicite* significata videtur, quatenus intime conjuncta apparet cum regni messianici institutione. Immo ex eo quod in toto psalmo sermo est de Messia Rege in Sion constituto, forte conicere licet hagiographum non plene divinam filiationem naturalem Messiae assequutum fuisse, sed id tantum expresse generatim enuntiatum voluisse: Messiam, Regem universorum in Sion constituendum, singulari prorsus ratione esse Filium Dei, atque ut talem ipsa Regiae dignitatis collatione manifestandum" (Pág. 38. Cfr., etiam in Psal., CX, 3, p. 98).

El Cantar de los Cantares merece especial interés por las varias cuestiones que en torno suyo se suscitan. En cuanto a su autenticidad ¿no sería tal vez más exacto decir que la antigüedad judaico-cristiana se *desentendió* (7) del asunto? La conclusión que parece al autor más probable es "anonymum Cantici auctorem elementa quaedam antiquiora desumpsisse ex carminibus a praeis temporibus vulgi memoria conservatis atque occasione nuptiarum recitare solitis. Unde nihil ex hoc capite obstare videtur quominus cantici compositio tempore reditus Haebreorum ab exilio, aut etiam postea (c. 500-300 a J. C.) ponatur" (Pág. 102). El capítulo siguiente contiene la historia de los

(7) Bien conocido es, en efecto, el siguiente texto de S. Gregorio: "Inter multos saepe quacritur, quis libri beati Iob scriptor habeatur. Sed *quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur*, cum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur" (Praef. in Iob).

diversos sistemas de interpretación de que ha sido objeto. En primer lugar debe descartarse el sistema naturalista, propuesto en el siglo v por Teodoro de Mopsuesta y abrazado con calor en nuestros días por los críticos racionalistas (Págs. 103 ss.). Tampoco parece admisible la interpretación mixta, a pesar de que cuenta con abogados tan renombrados como Bossuet y Calmet entre los antiguos, y Pouget-Guittou entre los modernos (Págs. 104 ss.). Queda, pues, la interpretación alegórica, que tiene en su favor "*veterum auctoritas atque unanimis fere recentiorum catholicorum*" (Pág. 106). Ahora bien, en cuanto al sentido concreto encerrado bajo esta alegoría, "*maxima viget cum opinionum varietate libertas*" (Pág. 106). El autor condensa su pensamiento en las siguientes conclusiones: "*Verbis Cantici significari credimus: 1.º Sensu litterali directe ab hagiographo intento: Dei seu Jahveh et Israel jucundam, facundissimam, perpetuam conjunctionem tempore messianico consumandam. 2.º Sensu typico Veteris foederis et implicito in realitate per celebrandas nuptias expressa: Christi et Ecclesiae arcissimam unionem, inchoatam in terris, perficiendam in coelis. 3.º Sensu implicito in notione Israel atque in ipsa realitate Foederis sive Veteris sive Novi: Cujuslibet justi cum Deo conjunctionem per gratiam... 4.º Sensu typico verbali seu implicito in ipsa humana divinos amores describendi ratione: a) Divinitatis atque humani generis conjunctionem perfectissimam per divini Verbi Incarnationem peractam. b) Beatae V. Mariae et Christi dulcissimos amores*" (Pág. 113 ss.).

Es el libro de los Proverbios un precioso tratado de filosofía en que se enseña a alcanzar la Sabiduría, a vivirla y a contemplarla en su verdadera y última fuente que es Dios. La división del libro en nueve secciones, de las que la segunda (V, 1-XXII, 16) y la quinta (XXV-XXIX) pertenecen a Salomón, nos refleja la opinión del autor sobre los orígenes del libro. En el comentario de los pasajes más renombrados del texto, es de notar que para el P. Prado no aparece la Sabiduría, en el cap. XIII, 30, como cooperadora, sino como investigadora o educanda de la obra de Dios: "*Eram ad latus ejus (tanquam) alumnus*" (Pág. 155).

El libro de Job es un poema dramático-didáctico-histórico, compuesto por un autor desconocido de la época persa, con el propósito de buscar una solución al grave problema que se plantea en torno a los sufrimientos del justo en esta vida.

La diferencia tan grande que existe entre el TM. y los LXX se debe a que el traductor griego se propuso más bien hacer una obra de arte que una traducción. Por ello "*multa consulto omissit (sextam fere libri partem), alia vertendo contraxit, quaedam paraphrastice explicavit, interdum etiam aliqua adjecit*" (Pág. 174). El TM., a su vez, presenta varias alteraciones fundamentales, que a menudo podrán corregirse por medio de la crítica, "*interdum vero dubium sensum relinquunt*" (ib.). Uno de ellos, quizá el más difícil, se halla en capítulo XIX, 23-29. El autor adopta totalmente la restitución del texto hecha por Dhorme y su traducción, aunque no su interpretación. Expuestas las diversas sentencias, expone la suya en esta forma: "*Dicimus itaque: Jobum a Dei in mortali, justo ac supremo vindice, completam instaurationem generatim spectare*" (Pág. 191).

En pleno período helénico, un nuevo libro, el *Eclesiastés*, vino a enriquecer la colección canónica. Puede, no obstante, decirse que es salomónico en su aspecto doctrinal: "Eo sensu, quod rex omnium sapientissimus, et rerum omnium vanitatem expertus, in extrema senectute experientiam suam cum aliis communicasse censetur, verbis orali traditione conservatis, aut (quod probabilius videtur) ab hagiographo *litterario artificio compositis*" (Pág. 199). A pesar de las afirmaciones hechas gratuitamente en contrario, su autor no es escéptico, ni epicúreo, ni pesimista. Tampoco hay razones sólidas para suponerle influenciado por la filosofía griega (Pág. 195).

Su doctrina puede resumirse en estos dos puntos principales: 1.º En vano busca el hombre su felicidad en las cosas creadas (1, 2; XIII, 8). 2.º El temor de Dios debe regular el uso de los bienes de esta vida (XII, 13).

De la época seleucida es el *Eclesiástico*, que, escrito en hebreo por Jesús, hijo de Sirac, por los años 190-170, fué traducido al griego por un nieto suyo, tal vez después de la muerte de Euergetes (117 a. C.).

Presenta este libro grandes analogías con los Proverbios. Su canonicidad se halla suficientemente garantizada por la Tradición. En la imposibilidad de dar en un manual la traducción y el comentario de todo el libro, ha tenido el autor el acierto de seleccionar pasajes frecuentemente citados, como son el de los frutos de la Sabiduría (IV, 12-22); el del uso debido de las riquezas (XIV, 11-21); y aquel, en que el hagiógrafo hace un encendido elogio de la Sabiduría (XXIV, 1-31).

El libro de la Sabiduría consta de tres partes. En la primera se nos presenta a la sabiduría como fuente de la felicidad temporal y eterna (I-V). La segunda nos representa a Salomón señalando los orígenes y la naturaleza de la misma (VI-IX). Y, con una rápida pincelada histórica, nos demuestra la tercera parte la eficacia de la sabiduría (X-XIX). Fué escrito por un autor desconocido entre los años 200-100, en Egipto. Dignos de nota son los siguientes trozos que el P. Prado traduce y comenta: I, 6-11; I, 12-16; y IV, 20-V, 24.

Y damos fin a esta extensa reseña diciendo al lector lo que en clase frecuentemente solemos decir a nuestros alumnos: Que en ninguna de vuestras pequeñas bibliotecas falte este Manual, de suma utilidad para los llamados al ministerio de la predicación, de máxima conveniencia para los que se consagran a la enseñanza.

"El libro de Josué nos describe la travesía del Jordán, la conquista del país de Canaán y su reparto—*teóricamente più que realmente*—entre las diversas tribus de Israel". "Con la invasión de Canaán comienza su conquista. Aquélla ocurrió en los días de Josué, ésta continuó durante el período de los Jueces".

De esta manera se expresa Ricciotti en su reciente libro sobre la Historia de Israel. Muy distinto es el criterio con que se conduce el P. Fernández en el Comentario que acaba de publicar sobre el Libro de Josué (8).

(8) FERNANDEZ (Andreas), S. J. *Commentarius in Librum Josue*. Edit. Letbiefleux, París, VI, 1938.

Conocidas son las dificultades que presenta ese libro desde el punto de vista crítico. El P. Fernández las conoce. Para convencerse de ello, basta dar una ojeada rápida a los varios *excursus* en el comentario y a los números 7, 8, 9 y 12 de la Introducción. ¿Las juzga en todo su valor objetivo y real? Creemos sencillamente que no, y que no en vano han pasado los años con evidente progreso de la Exégesis católica para que podamos seguir solucionando dificultades reales, diciendo, a estilo del P. Murillo, que son producto de “prejuicios racionalistas”, o con frases hechas, ya pasadas de moda, como estas, v. gr.: “Non incongrue poterat lato sensu dici” (Pág. 7), o “Non videtur esse ratio sufficiens omnino negandi...” (passim).

El libro de Josué se divide en tres partes: a) Conquista de Canaán (I-XII); b) su reparto entre las tribus de Israel (XIII-XXI); y c) triple apéndice (XXII-XXIV).

El autor del libro, además de ilustrarnos en una fase de la Historia del pueblo escogido, se propuso el fin práctico de poner de manifiesto la *fidelidad* divina en cumplir las promesas hechas a Israel: “Haec quidem indoles religiosa ita in narratione influit, ut auctor alia praetermittat, alia levius attingat, in aliis longius inmoretur, at nihil certe detrahit fidei historicae totius libri” (Pág. 3).

Contra Wellhausen, Driven, Smith y otros muchos críticos, propugna el autor la unidad del libro y la carencia de todo fundamento para considerarlo como parte integral del así denominado Hexateuco. El orden y la disposición de los distintos relatos de que consta “sat clare manifestant illum esse et in seipso unum et ab omni alio libro independentem... Haec sane unitas libri in seipso considerati adeo est perspicua, ut ab omnibus cognosci debeat” (página 4).

La lectura del mismo nos lleva a la conclusión de que ha sido compuesto antes de la proclamación de David por Rey de toda la Nación. ¿Por quién? La tradición judaica, seguida luego por los escritores cristianos, responde por boca del Talmud: fué Josué quien lo compuso. Claro está que no han faltado voces disonantes, como la de Teodoreto y la del pseudo-Atanasio primero, las del Tostado y Masio más tarde, y las de Danko, Clair, Schulz y otros en estos últimos tiempos. Lo cierto es que el libro, “*ut nunc est*; ab ipso Josue auctore integrum non procedere” (Pág. 8).

De todo lo cual se sigue que nos hallamos ante una obra de carácter netamente histórico, y no ante un conglomerado de narraciones etiológicas, como afirma Alt, refiriéndose en especial a la primera parte del libro. Sin embargo, no podemos decir que dicha parte sea “*stricto loquendo historia expugnationis Canaan: auctor sacer duplicem scopum sibi praestituit: virtutem Josue gloriosam ob oculis omnium ponere, atque fidelitatem Dei qui stetit promissis ostendere...* Hic si prae oculis habeas absque ullo negotio intelliges cur tot narrationes desiderentur, quae certe necessariae essent si auctor continentem expugnationis Chanaan historiam scribere intendisset” (Pág. 13).

El libro de Josué presenta dificultades especiales desde el punto de vista de la crítica textual. Hay notable divergencia entre el TM. y la versión de los LXX. “Si contextus attente perspicatur et prae oculis habeatur probabi-

lis ratio agendi scribarum, concludendum est, sin minus in omnibus casibus, certe in pluribus agi de additione in TM, non de omissione in LXX" (página 15). ¿Se sigue de ahí que se ha de dar en general preferencia a la Versión? Cuestión difícil en que "summa oportet uti cautela. Nos a sententia ferenda hic abstinemus: malumus ad criticam textualem, quam in Commentario institutum remittere lectorem qui de hac re per seipsum judicare poterit" (página 16).

¿En qué momento histórico se desarrollan los acontecimientos señalados en el libro? Para precisarlo sería menester decidirse antes cerca de la fecha en que tuvo lugar el Exodo. Y esto no es tan fácil como pudiera pensarse. Son muchos los autores que decididamente hablan del reinado de Ramsés II (1292-1225). Otros, apoyados en los escasos datos que ofrece la Biblia, sienten preferencia por los días de Tutmosis III, en cuyo caso el Exodo habría tenido lugar por los años 1454-1443. Es difícil decidirse, puesto que una y otra sententia son probables. Pero sí "alterutra eligenda sit, nos in priorem potius inclinamus, scilicet Pharaonem oppresionis fuisse Ramsés II" (Pág. 18). Conclusión ciertamente difícil de armonizar con lo que se dice anteriormente: "Unde nisi indoli vere historicae (9) libri Josue valedicamus, concludendum est ingressum Israel in Chanaan duce Josue, sub fine saeculi XV locum habuisse" (Pág. 17).

Célebre es la cuestión de saber si los *Habiri* del Tel-el-Amarna se han de identificar con los hebreos de Josué. El autor escribe: "Videtur probabilius dicendum Habiri fuisse quidem hebraeos sed non israelitas; scilicet nomen *hebraeorum* latius patere" (Pág. 21).

De la confrontación de Josué con el libro de los Jueces parece deducirse que en los cap. X-XI de Josué tenemos una narración ideal de la conquista del país por los israelitas. No piensa así el autor, para el cual el cap. I Jud. "non est dicendum historia vel pars historiae de expugnatione Chanaan, sed potius descriptio conditionum in quibus inveniebantur tribus initio aetatis, vel paulo ante aetatem Judicum Auctor praemissit librum caput I eo consilio, ut in bona luce collocaret illud quod dicitur, cap. II, 20-22, de cananaeis non stirpatis, non vero ut quasi conspectum expugnationis Chanaan traderet. Id ex ipsa narrationis indole satis patet" (Pág. 29).

El comentario, concebido y desarrollado con un carácter netamente apolo-gético, es crítico-literario. Ciertamente de gran valía por la riqueza de datos acumulados, acusando en el autor perfecto conocimiento de los problemas que la crítica suscita en torno al libro de Josué. Los diversos *excursus* que aparecen a lo largo de la obra, en especial los que se refieren a la circuncisión, al *herem* y al viejo problema de la detención del sol sobre Gabaon, acrecientan indudablemente el valor de este libro, que no dudamos será recibido con agrado por los amantes de las ciencias escriturísticas. Sin embargo, y prescindiendo de los inconvenientes inherentes al método adoptado para el comentario, no nos explicamos qué razones ha podido tener el autor para una eliminación tan radical del texto sagrado, ni creemos que un criterio tan rígido sea el más adecuado para hacer una labor apologética convincente y eficaz.

El mismo P. Fernández, organizador y entusiasta propulsor de publicaciones bíblicas de carácter científico en lengua española, inaugura la serie con un buen ensayo sobre la topografía de Palestina (10). No es un tratado de topografía palestinense. Es una serie de artículos en que se estudian algunos de los problemas más interesantes que presenta la topografía de Palestina. Dificilísimo el que nos plantea el libro de Josué al señalar los límites de las diversas tribus de Israel, por la variedad que usa en su descripción, cosa que da origen a un serio problema de crítica histórico-literaria con múltiples y muy diversas soluciones por parte de los comentaristas. Expuestas, en particular, las defendidas por Hummelauer, y Alt, observa el P. Fernández que "ninguna razón de índole general nos autoriza a afirmar que Josué quiso ceñirse a un plan uniforme" (Pág. 9). De donde se sigue que la variedad en la descripción de los límites no hay que atribuirla a alteraciones en el texto original. Hay que buscarla por vías más sencillas y objetivas que la de una hipotética corrupción del manuscrito. Así, por ejemplo, "lo completo de la descripción en Judá y Benjamín se explica por el interés del autor y por el mayor conocimiento que tenía de estas tribus. Si suponemos que dicho autor pertenecía a la tribu de Judá, fácilmente se comprende por qué se mostró tan prolijo en describir y aún con cierta complacencia, sus límites, y formar una lista de sus numerosas ciudades. Y una y otra cosa pudo hacer sin dificultad, puesto que la región le era sin duda muy conocida. Y lo mismo cabe decir de Benjamín, linítrofe de Judá... Cuanto a Manasés y Efraín, el autor ereemos se sirvió de un documento ya existente, donde se traza con una cierta amplitud el límite meridional de los hijos de Josué... A tal documento hizo seguir su propia descripción... No añadió lista de las ciudades, bien que éstas le serían sin duda bien conocidas, porque no debía de sentir por Efraín y y Manasés el mismo interés que por Judá y Benjamín.

Menos interés aún sentía, a no dudarlo, el autor por las tribus del Norte, más lejanas y por esto mismo quizás también menos conocidas.

Finalmente en Simeón y Dan hallamos lista de ciudades, pero ni una palabra sobre límites. Tal particularidad se explica fácilmente en Simeón. Esta tribu recibió su parte dentro del territorio de Judá, cuyos límites se habían descrito menudamente... Más difícil es hallar una razón particular por lo que se refiere a Dan... Pero tal vez pueda el texto mismo sugerir una explicación. Enumeradas las ciudades, se dice a renglón seguido que los danitas, dejado el territorio que los había caído en suerte, emigraron hacia el Norte y se establecieron en la región del Lesem. ¿Para qué, pues, describir los límites de un territorio que se había abandonado. El autor lo juzgó inútil" (Pág. 9-11). Así, pues, no hay motivo alguno para extrañarse de la falta de uniformidad que se ve en el libro de Josué al señalar la región ocupada por cada una de las tribus. Antes, por el contrario, aparece "como la cosa más natural, y en perfecta armonía con las condiciones históricas del autor", el cual por cierto

(10) FERNÁNDEZ (Andrés), S. J.—*Problemas de topografía palestinense*.—Colectanea Bíblica (Biblioteca de "Estudios Eclesiásticos"). Editorial Litúrgica Española, S. A.—Barcelona.

“no se limitaba a copiar documentos; escribía por lo común de memoria: por esto se concibe que no siguiera siempre el mismo orden” (Pág. 18). Y es de notar que estas mismas observaciones cabe aplicarlas a los evangelistas si se quiere, según el autor, entrar por la única vía segura de solucionar satisfactoriamente la mutua relación literaria de los Evangelios sinópticos: “el hagiógrafo, sin copiar los documentos, escribía por las reminiscencias que de su lectura le habían quedado”. Así “se explica sin dificultad, o al menos más fácilmente” el problema sinóptico (1).

Astarot Quarnaim, Ramot Galaad, Masfa, Manahaim, Hasor, Betorón, Michmas, y Efrén, objeto de tantas controversias entre los geógrafos palestineses, suministran al autor materia suficiente para los capítulos siguientes (Págs. 96-138).

Las innumerables cuestiones que plantea la topografía de Jerusalén con sus muros y su Calvario, el valle de Ban-Hinnon y el célebre túnel del Ofel, constituyen el último capítulo de esta excelente obra con que el P. Fernández inaugura la serie castellana de estudios escriturarios de carácter técnico, bajo el título general de *Colectánea Bíblica*.

Los católicos alemanes, que siguen con interés la reedición de los trabajos bíblicos que integran la Colección de Bonn habrán visto con agrado la aparición del comentario a los libros de Samuel que publica el Dr. Leimbach (11).

En breve introducción expone el autor la doctrina corriente sobre el número y denominación de los libros de Samuel, el texto y sus principales versiones, e insiste de un modo especial en los problemas que suscitan los críticos acerca de su composición e historicidad.

En cuanto al texto de Samuel es de advertir que en su forma actual se nos presenta en un estado de adulteración como ningún otro del A. T., excepción hecha de los libros de Ezequiel y de Oseas. Para su restablecimiento, podemos utilizar los pasajes paralelos del libro de los Paralipómenos, las antiguas versiones de los LXX y la Psitta y el Targum del Pseudo-Jonatán.

Sobre el origen o composición literaria del libro de Samuel recoge ante todo la referencia del Talmud, que dice así: “Samuel escribió su libro, Jueces y Rut”, y acto seguido se limita a reseñar las distintas opiniones que, tanto en el campo acatólico como en el católico, se han ido sucediendo sobre el particular, dando al lector la sensación de que es a él a quien toca decidirse (página 4-16).

Su veracidad histórica queda suficientemente acreditada por el colorismo y grafismo de la descripción y por la abundancia de detalles con que aparecen dibujados y presentados personajes como Samuel, Saúl y David.

“Es algo asombroso, confiesa el mismo Meyer, que semejante literatura histórica haya sido posible por aquellos tiempos en Israel. Se halla muy por encima de todo lo que conocemos de la antigua historiografía oriental, por encima de los áridos anales oficiales de Babilonia, Asiria y Egipto; por enci-

(11) LEIMBACH (Dr. Karl A.)—*Die Bücher Samuel übersetzt und erklärt.*—Peter Hanstein Verlagsbuchh. Bonn, 1936.

ma de las historias legendarias de la literatura popular egipcia. Se trata, en efecto, de una historia real y genuína, radicada en un marcado interés por seguir el hilo de acontecimientos verídicos que se pretende captar y sujetar fuertemente" (Pág. 17). Convencidos de ello, aún los defensores de la composición documentaria de libros, son de parecer que las piezas fundamentales se remontan a la época de los acontecimientos referidos.

Sigue luego el cuerpo de la obra, según el método ordinariamente adoptado por las distintas colecciones de versiones bíblicas. Arriba, bien a la vista, la traducción alemana de los libros de Samuel, hecha directamente del texto original, y debajo, siempre paralelo al texto, el comentario, a tono con la finalidad perseguida por los dirigentes de la Colección de Bonn.

El establecimiento de la Monarquía israelita señala un punto importante en la vida del pueblo escogido. Las diversas causas que a ello contribuyeron aparecen bien marcadas en los dos relatos distintos que del mismo nos presenta el redactor definitivo del libro de Samuel en la sección formada por los capítulos VIII-XI, una de las más interesantes del primer libro (Págs 42-64. Cfr. Introd. Pág. 14).

Dos profecías mesiánicas tenemos en estos libros. La primera, de capital importancia en la serie de vaticinios concernientes a la figura del Mesías, se halla en el cap. VII del libro II. En ella aparece Jahveh premiando los propósitos de David de levantar en su honor y memoria un grandioso templo en la Capital del Reino con la promesa solemne de perpetuar eternamente la dinastía davídica: "Tu casa y tu reino—dice Jahveh—serán por siempre estables en *mi presencia*". (12), dice Jahveh por boca de Natan a David. ¿En qué sentido puede decirse que esta promesa encierra un vaticinio mesiánico? En breves síntesis nos expone el autor las diversas hipótesis y luego añade: "Las palabras de la promesa se refieren a Salomón y a sus sucesores en el reino temporal de David, pero valen también para el Mesías y su reino espiritual y eterno, que, como Hijo el más excelso de David, fundó, haciendo con ello que alcanzase su plena realización (Pág. 156).

Una ampliación de esta misma profecía se lee en el cap. XXIII, 1-7, en que el redactor nos ha conservado "las últimas palabras de David". "Tal es nuestra firme persuasión. De la analogía que pudiera presentar este Salmo de acción de gracias que precede, y la bendición en forma de testamento que aquí se encierra con lo que se refiere en los caps. XXXII-XXXIII del Deuteronomio, no se si sigue que tengamos en este apéndice del libro de Samuel una composición artificial. Ni tampoco opinamos con Mowinkel que su contenido, y en especial la exaltación de los hijos de Belial y su confrontación con el Salmo I, den fundamento para relegarle a una época posterior. En estos versos iniciales del cap. XXIII vemos nosotros el saludo remitido por David al Mesías, su futuro vástago en un futuro lejano. Se trata, por consiguiente, de un vaticinio mesiánico. Ante la mirada espiritual de David se yergue la figura majestuosa de un Soberano cuyo signo característico es la Justicia,

uno de los atributos del Mesías; un Soberano que gobierna a los hombres en el temor santo de Dios" (Pág. 216-217).

Comentando Belarmino el Salmo II, había hecho notar la probabilidad de que los LXX hubieran utilizado para su versión códices hebreos *valde correctos*, con lo cual tendríamos que la lección de la Vulgata, hecha, como se sabe, sobre los LXX, se acercaría más a la verdadera "*quam ea quae nunc legitur in codicibus hebraeis*". Esto que para Belarmino era una simple conjetura se ha convertido en tesis para Wutz. Es también lo que se propone probar el P. Arconada en su opúsculo sobre los Salmos penitenciales (13).

Una minuciosa confrontación del texto greco-latino con el TM. le permite asentar las dos siguientes conclusiones: 1.^a) El Salterio galicano tiene más de 800 lecciones que deben conservarse a pesar de su disconformidad con el texto masoreta. 2.^a) Por otra parte "obruitur mendositatum varia multitudo". Calcula el autor que sobrepasan la cifra de 2.850 (Pág. 92). De donde deduce: 1) "ut in usu ecclesiastico substantialiter sancte retineatur; 2) ut in multis illis accidentalibus corrigatur" (Pág. 93). Insiste el autor en la necesidad, cada día más sentida, de presentar para el uso litúrgico un texto más inteligible que el actual. "*Remedium aliquod, dice, afferri debet miserando statui praesenti*". Precisamente por la urgencia del caso no hay que pensar en "novam omnino versionem claram psalmodum conficere pro vulgata latina", ni tampoco en "substituere Gallicano Psalterio hieronymianam translationem ex hebraico". Sólo cabe "traditionalem formam revisioni submittere" (Pág. 100). Ni tampoco se ha de pensar con Pareuti que sea "opus difficile Psat. Gallic. emendare emendatumque in usum liturgicum introducere". Lo sería sin duda si se tratase de una corrección a fondo. Como hacía notar hace años el P. Lagrange: "Il y a eu, et il y a encore des motifs décisifs de ne pas presser pour faire cette révision. Mais, en principe, et en laissant à qui de droit le soin de juger de l'opportunité, le sentiment general repugne au maintien de contresens avérés. Et c'était bien, semble-t-il, l'avis du Concile de Trente" (14). Se trata, por consiguiente, de una corrección que tenga por objeto "loca obscurum aut nullum sensum habentia et hoc facile fieri posse", sobre todo si se limitara "correctioni solius Psalterii Gallicani" (Pág. 102), que representa un texto hebreo "sex vel septem saeculis antiquiorem et puriorem quam textus hodiernus masoreticus vel S. Hieronimi ex hebraico translatio" (Pág. 17). "Hoc quod autem eximios viros non latebat, nunc a laudato Wutz et perseverantius enuntiatum est et in clariore luce positum videtur" (ib.).

En cuanto a los principios que habían de guiar en esta labor "derivanda esse nobis videntur a fundamentali doctrina illa quam Doctor Maximus saepe repetivit: nihil mutandum ubicumque sensus idem, sed alio modo expri-

(13) ARCONADA (Ricardus) S. J.—*Ecclesiae Psalmi Paenitentiales*.—Pont. Inst. Bibli.—Roma.—1936.

(14) R. B. 1908, págs. 109-110.

meretur per inducendam forte correptionem" (Pág. 101). De donde se colige que se han de corregir todos aquellos pasajes que "sensum nullum praebent" o que "aliud sensum praebent ab eo quem deberent" y se han de respetar en cambio aquellos otros que sin dañar el sentido, no pasan de la categoría de incorrecciones gramaticales. Estas expresiones, dice el autor con S. Agustín, es cierto que por ser contrarias al genio de la lengua "offensent les délicats qui goûtent mieux une idée lorsqu'elle est exprimée correctement, mais elles n'empêchent pas de comprendre la pensée de l'auteur (bien plus, elles la font quelque fois mieux saisir). Le solecisme appartient à cette catégorie... De même le barbarisme... Les hommes attachent une grande importance à ces détails dans la mesure même de leur faiblesse, mais, encore une fois, celui qui cherche simplement le sens ne s'elfarouche pas..." (15).

A tenor de los principios expuestos con extraordinaria cantidad de detalles y defendidos con calor a lo largo de la obra nos ofrece el P. Arconada, al final de la misma, una traducción de los Salmos penitenciales, como índice y ejemplo de lo que podrá ser el nuevo Salterio para uso de los clérigos en la recitación del Oficio Divino.

Como cosa provisional, dada la necesidad, sentida vivamente por todos, de poner fin cuanto antes a lo que con razón denomina el autor "miserando statui praesenti", nos parece muy aceptable su tesis. Como cosa definitiva nuestra afirmación debe ir más lejos, a la posesión de una traducción clara que sea fiel intérprete del pensamiento del autor inspirado.

En el ambiente general flota la idea de que la Exégesis contemporánea de las Sagradas Escrituras, a fuerza de tanto indagar el sentido histórico, se ha olvidado del sentido pleno. Absortos, en efecto, los Comentaristas en disquisiciones gramático-literarias, les ha faltado el tiempo necesario para entregarse a investigaciones de un orden más elevado. Se han hecho, es cierto, notables progresos en la consideración del sentido encerrado en las palabras del hagiógrafo, pero no se ha notado el adelantamiento que era de esperar en el estudio de la palabra de Dios.

Por eso mismo, serán siempre recibidos con simpatía trabajos como el Comentario de Weiser a los Salmos (16), que se presentan con un marchamo francamente reaccionario, manejando los libros sagrados no "única ni principalmente como testimonios históricos de una forma religiosa, ya tiempo ha pasada, ni como monumento precioso de otra literatura, sino como atestado de la palabra que, eternamente presente, hable a los hombres del día exactamente igual que habló a los hombres de las generaciones bíblicas. Así, con esta orientación teológica, es como se ha escrito este libro" (Prefacio). Guiado por ella es como el autor ha hecho la selección de los 66 salmos, cuya traducción y comentario ofrece al público alemán. En cuanto a la traducción dice que ha tenido en cuenta el principio de que, hecha sobre un texto re-

(15) R. B. 1927, págs. 219-220.

(16) WEISER (Dr. Arthur) *Die Psalmen ausgewählt übersetzt und erklärt*. Un vol. en 4.º menor 256 págs. Vandenhoeck et Ruprecht, Cöttingen.

construido con la mayor exactitud posible en un alemán inteligible—in möglichstem Anschluss an der Luther-Text"—, dé la sensación de la fuerza poética que tienen los Salmos.

La exposición es doctrinal: procura justificar los problemas planteados desde la Iglesia, sin que por ello sufra lo más mínimo el carácter estrictamente científico. Lo histórico y lo filosófico, lo concerniente a la historia de las Religiones y los pormenores exegéticos serán utilizados a renglón seguido, solamente en el caso de que sean de interés para el sentido teológico o sirvan de puntos de apoyo para nuevas sendas de interpretación. Ni que decir tiene que con ello no pierden un ápice de su valor estas ciencias auxiliares. Sobre la base de la exposición de los Salmos que ha llegado hasta nosotros, procura la interpretación teológica hacer resultar lo eternamente presente, haciendo que los Salmos sean para el lector no una simple pieza lírico-religiosa del Antiguo Israel, sino norma y guía de su propia fe y vida. Con ello se tiende también un puente sobre la sina que existe entre la exégesis científica y el aprovechamiento práctico.

El Comentario va precedido de una Introducción, en que se estudian de una manera especial el origen de los Salmos y su composición y el uso que de los mismos ha hecho Israel en su vida religiosa.

Acercá de los orígenes de la poesía religiosa de Israel dice que en cuanto a la forma es consecuencia de lo ocupación, herencia de una país en que se habían entremezclado culturas milenarias de todo el Oriente Anterior; pero en cuanto al fondo es algo genuinamente característico del pueblo escogido, quien a impulsos de su peculiar piedad llegó incluso a la creación de una forma propia en la poesía de los Salmos. Con Gunkel establece la siguiente clasificación de los Salmos: 1) Himnos; 2) Cánticos de entronización de Jahvé; 3) Cantares regios; Cantos fúnebres; 5) Himnos eucarísticos; 6) Cantos de romerías, y 7) Poemas didácticos.

La poesía himnica se remonta hasta los mismos orígenes del pueblo de Israel (Cfr., Ex., XV, 25; Jud. V) y tiene su origen, como la mayor parte de los géneros salmódicos, en el culto. En su forma primitiva, como cántico litúrgico, era el mismo himno un acto de culto, como lo era, v. gr., el acto del sacrificio.

Análogos a los himnos son los cánticos de entronización de Jahvé, entre los cuales deben contarse, según Weiser, los salmos 47, 93, 96, 99. Aunque no aparezca plenamente probada la hipótesis de que estos salmos han sido utilizados en las representaciones dramático-litúrgicas que se acostumbraban a celebrar en las fiestas anuales de la entronización de Jahvé, cabe, sin embargo, deducirlo de la comparación con las fiestas de la entronización del dios Marduk en Babilonia y del plagio de sus formas de la fiesta de la entronización de los reyes temporales. En esto, como en otras teorías, se muestra el autor fiel discípulo de Gunkel.

Más claro se ve la acción del espíritu del A. T. en los cantares regios, que están representados en el Salterio por los salmos 2, 18, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132 y 144, 1-11. En el salmo 45 ve el autor el único ejemplar de lírica profana en el Salterio.

Los cantos fúnebres o lamentaciones ocupan el mayor espacio en el Salterio. Por último, aparecen los salmos de la Thora, que se cantaban al entrar en el Templo y los cantos de romerías, que, en íntima conexión con el desenvolvimiento de la vida religiosa en el judaísmo post-exiliario, se manifiestan como un retoño de la poesía salmódica, en plena separación del culto litúrgico de Israel (Pág. 7-15).

Nuestros lectores han podido formarse una idea de esta obra de Weiser, digna de todo encomio por la orientación marcadamente doctrinal que ha dado a su comentario y por el interés, que se refleja en todas sus páginas, de investigar los tesoros escondidos en la palabra de Dios, utilizando para todo ello el caudal de amplios conocimientos, que ciertamente posee, tanto de crítica histórico-literaria como de ciencia teológica luterana. Un excelente libro, en el que el autor ha conseguido el fin que se había propuesto. Esta exposición de los salmos, nos dice en la primera página del Prefacio "will die Zahl der vorhandenen Kommentare ebensowenig erhöhen wie für das Studium der Psalmen entbehrlich machen". Leído con la debida cautela, que, dado el luteranismo del autor, se impone, será ciertamente un libro de gran utilidad para el estudio de los Salmos.

Muchos y muy peliagudos son los problemas que en Crítica y Exégesis se suscitan en torno a la segunda parte del libro de Isaías. Quizás esté ahí la causa de que el libro de mayor alteza doctrinal y de más exquisita belleza literaria sea uno de los menos estudiados y comentados por los exégetas católicos contemporáneos. El P. Augé, que nos había ya obsequiado con un excelente comentario a la primera parte (17), se ha sentido con energía suficiente para perfeccionar la obra iniciada con la publicación de un nuevo volumen relativo a la segunda parte de Isaías (18).

El primer problema que plantea la Crítica es el de la unidad del libro de Isaías. ¿Cómo la resuelve el autor? Distinguiendo entre unidad de autor, o autenticidad del libro, y unidad literaria, o libro escrito conforme a un único plan preconcebido. En cuanto a la unidad de autor, quedó ya señalado su parecer en el volumen anterior. "La no autenticidad de los capítulos 40-66, decía allí, es admitida generalmente por todos los críticos independientes y considerada por los mismos como uno de los resultados más seguros de la Ciencia del A. T." (Pág. 66).

Los argumentos alegados para ello, "ciertamente que no se puede decir que sean insignificantes". Algunos católicos los han encontrado "tan contundentes que no han creído posible sustraerse a su fuerza, y han aceptado, en consecuencia, los resultados de la crítica independiente. Con todo, la mayoría de los católicos se ha mostrado fiel a la antigua opinión que sostiene la autenticidad isaiana de todo el libro" (Pág. 68). Y es que "las razones en pro

(17) Confr. C. T. 1936, pág. 377.

(18) AUGE (Dom Ramir). *Isaías*. II. cap. XL-LXV.—La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjes de Montserrat.—In 4.º de 294 págs. Montserrat 1936.

de la autenticidad no son ciertamente menospreciables. Además, bien analizados los argumentos en contra, no resultan, en realidad, tan imponentes como a primera vista parecen. No se puede, por consiguiente, hablar de ellos como si fuesen argumentos apodícticos, tan plenamente convincentes que obliguen a un exégeta ponderado y razonable a admitir la pluralidad de autores" (Pág. 70).

Así, pues, si unidad del libro quiere decir unidad de autor, no se puede negar unidad a este libro. Por el contrario, si al decir unidad, queremos indicar homogeneidad, identidad de plan y de argumento, en una palabra, que se trata de un libro "destinado a desarrollar de una manera más o menos metódica una misma idea", entonces no dudamos en afirmar que nos hallamos ante "una compilación de oráculos de tiempo y de circunstancias diferentes y de múltiple y variado contenido" (Pág. 61). Por eso resulta tan clara la división del libro de Isaías en las tres partes siguientes, en que, entre otras cosas, aparece la cautividad como futura (Prim. parte: caps. I-XXIX), presente (Segunda: caps. XL-LV), y pasada (Tercera: caps. LVI-LXVI). Ahora bien, ¿es Isaías el autor de esta obra de compilación? Así piensan muchos comentaristas. Otros, en cambio, se inclinan por algunos de sus discípulos: "A juzgar por lo que ha sucedido con la mayoría de los libros proféticos, cabría inclinarse por lo segundo, pero hay que confesar que pisamos un terreno de meras conjeturas" (Pág. 27).

En cuanto a las líneas directrices que el redactor final tuvo en cuenta en la compilación de la segunda parte (caps. XL-LV), hay que evitar los dos extremos. Ni "una marcha del pensamiento en constante progresión", ni tampoco "un principio meramente externo fundado en la asociación de ciertas palabras o frases. Una posición intermedia resulta más acertada. Ciertamente es que "esta segunda parte está integrada por una cantidad más o menos considerable de oráculos independientes entre sí", cierto que "no sabe hablar de un encadenamiento lógico de las distintas profecías"; pero no menos cierto es que el compilador procedió "acomodándose a un cierto orden y a una cierta lógica. Aquesta es, al nostre entendre, la única manera de veure encertada i admissible" (Pág. 26).

Es claro, sin embargo, que la explicación de un fenómeno semejante sería mucho más comprensible si "se pudiera demostrar" que los caps. XLIX-LV se referían a una situación (histórica) más avanzada que los caps. XL-XLVIII, es decir, a un tiempo posterior a la conquista de Babilonia por Ciro y anterior al edicto en favor de los judíos" (Pág. 25).

Más complicado es el problema que se nos presenta con motivo de la unidad de la Tercera Parte (caps. LVI-LXVI). "De la simple consideración de los diferentes grupos de que consta, aparece al punto la poca uniformidad y cohesión de los elementos de esta Tercera Parte, y la dificultad de determinar la norma que ha presidido la ordenación de las profecías. No hay, en efecto, ni orden cronológico ni orden visible de materias". De aquí que "la mayor parte de los críticos independientes contemporáneos crean que cabe renunciar a la pretensión de ver en esta Tercera Parte del libro una unidad". Tendríamos aquí, según sus teorías, un complejo de profecías pertenecientes

a una docena de autores diferentes... Cabe decir, no obstante, que, en general, hay una general persuasión de que en este punto no se puede salir de probabilidades o posibilidades..." Lo único en que todos estos autores convienen es en afirmar que la Tercera Parte de Isaías no es obra de Isaías, ni siquiera del *Deutero-Isaías*, sino de un autor o autores diferentes que por comodidad se ha designado con el nombre de *Trito-Isaías*. El católico Feldmann cree también difícil poder sostener la identidad de autor de XL-LV y de LVI-LXVI. El autor, por su parte, se limita a remitir al lector a sus explicaciones del volumen anterior.

De mayor transcendencia son las cuestiones que se agitan en torno a los oráculos concernientes al Siervo de Jahvé. Y la primera pudiéramos decir que es la que se refiere a su carácter histórico o profético. Donde es de advertir que "si solamente se considera el tenor de las palabras, la impresión que, en general, producen estos cánticos es que nos hallamos ante un personaje contemporáneo del Profeta" (Pág. 36). Pero una lectura detenida y bien meditada de los mismos demuestra que "semejante impresión no solamente no es justa, sino que es completamente falsa. El Siervo de Jahvé de ninguna manera puede ser ni símbolo de Israel en sus múltiples y variados aspectos, ni tampoco un personaje más o menos coetáneo del poeta. "La figura que en estos cánticos aparece dibujada es la de un personaje que es el profeta ideal y ha de ser también el rey ideal, que habla y rige a toda la Humanidad, que, al mismo tiempo, es también el sacerdote ideal, que a su vez es víctima que se ofrece a sí misma por su pueblo, consumando así un sacrificio que es fuente de salud y de vida y causa de regeneración para los demás.

No nos dice el Profeta cómo se pueden conciliar estos rasgos en una misma persona... Tampoco explica la relación que existe entre este Siervo, predicador y mártir con el Mesías lleno de gloria, hijo de David, que celebraron los Profetas. Se limita a trazar de una manera objetiva y esquemática las líneas centrales de la sublime figura... Pero si no nos dice cómo se pueden armonizar éstos, que a primera vista nos dan la sensación de líneas paralelas que no han de encontrar el punto de convergencia, claramente nos insinúa que estamos adentrándonos en la región del misterio" (Pág. 35).

En la conciencia de todos está que el nudo central de esta Segunda Parte de Isaías lo constituye la perícopa en que el poeta traza el cuadro sublime de los sufrimientos y de la muerte del Siervo de Jahvé (LII, 13-LIII, 12). La novedad y lo inaudito del tema hacen poner en la pluma del artista estos dos magníficos versos, que dan una idea del estupor y del asombro que en su alma produjo la revelación de que el Siervo de Jahvé había aceptado para expiación de nuestros pecados las más inauditas humillaciones y los más acerbos sufrimientos: *¿Quién cree lo que nosotros hemos oído, y a quién se ha revelado el brazo de Dios!* "Tan extraordinario es, en efecto (lo que se nos ha revelado), que sólo aquellos lo encontrarán creíble que estén iniciados en los designios de Dios".

El verso octavo, objeto de tantas controversias, aparece traducido en la siguiente forma:

“De l’opressió i del jutjament fou emportat,
i la seva mansió, ¿qui la cerca?
Cal fou tallat de la terra des vivents,
pels crims del meu poble, ‘colpit de mort’.”

Los SS. PP. tomaron la palabra *generación* en el sentido corriente que tiene en todas las lenguas indo-europeas. “Ello les dió ocasión para entretenerse en sublimes elucubraciones sobre la *generación eterna* de J. C. en el seno del Padre, o acerca de la *generación humana* en el seno de la Virgen, o de ambas... Tot i admettent l’excel·lència de la doctrina que amb ocasió de la exposició del verset ens han donat, cal remarear, però, que ni exposaven el text hebreu ni la unanimitat es tanta como podría semblar a primera vista” (Pág. 180).

En cuanto a los vers. 10-12, su impresión es que nos hallamos ante un texto que “nos ha llegado bastante desorganizado y alterado” (Pag. 181).

Sección de capital importancia para señalar el momento histórico que se refleja en la tercera parte del libro es la que va del cap. LXIII, 7 al capítulo LXIV, 11. Todos los críticos “están de acuerdo en admitir que la situación, indicada en esta plegaria, es posterior a la catástrofe del año 586”. No coinciden sin embargo, al señalar la fecha concreta, pues mientras “para Skinner sería la de los primeros años del retorno a Palestina entre los años 538-520, para Duhm y Martí sería del 450; no faltando críticos, como Cheyne por ejemplo, que opinan que se refiere el profeta a la destrucción de Jerusalén por Alejandro Ocus por el año 350. Es preciso, no obstante, confesar que las alusiones históricas del poema no dan pie para lanzarse a deducciones demasiado categóricas” (Pág. 258). A juzgar, sin embargo, por lo que se dice después (LXIV, 9-10) “es indudable que el autor sagrado habla de la destrucción de la ciudad y del Templo por los caldeos el año 586” (página 258).

Y nada más, pues creemos que con la dicho se formarán ya nuestros lectores una idea bastante proporcionada del mérito de estos excelentes volúmenes que van, poco a poco, completando la monumental Colección Bíblica de los Monjes de Monserrat, única española de codearse con cualquier Colección extranjera.

Días antes de la gloriosa Cruzada Nacional llegó a nuestras manos la “Teología del Antiguo Testamento”, escrita por el Profesor de la Universidad de Basilea, Dr. Eichrodt (19). La obra completa consta de tres volúmenes, el primero de los cuales estudia las relaciones de Dios con el pueblo de Israel, el segundo las de Dios con el mundo. El tercero, que tal vez por azares de las trágicas circunstancias no llegó a nuestra Redacción, lleva en la portada el subtítulo de “Dios y el hombre”.

(19) EICHRODT (Dr. Walther). *Theologie des Alten Testaments*. Band 1: Gott und Volk. Un vol. en 4.º menor de VIII-292 págs.—Band 2: Gott und Welt. Id. de VIII-122 págs. Hinrichs’schen Buchhandlung, Leipzig.

El autor nos presenta su obra como exigida por las nuevas corrientes espiritualistas que se va imponiendo por doquiera, pero de un modo particularísimo en los estudios bíblicos, en que, cansados ya los espíritus de tanta historia de la religión judía, expuesta las más de las veces de un modo demasiado rudimentario, y acuciados por el hambre y sed de ideas doctrinales, ansían ya una exposición más teológica de los libros del Antiguo Testamento. Significa, por consiguiente, el adiós a la moda, iniciada hace varios lustros en la Exégesis, e imperiosamente dominante a partir de Wellhausen y sus discípulos, haciendo notar cómo "intencionadamente se habían abandonado las rutas establecidas no solamente en el reparto de la tela, sino también en la consideración y crítica de las cuestiones que tienen su raíz en la vida de fe del Antiguo Testamento, en especial en el sentido e importancia de la Alianza, de sus estatutos sobre derecho y culto y de su órgano constituido por el profetismo y el sacerdocio" (Prefacio).

En el primer volumen estudia el Dr. Eichrodt las relaciones que existen entre Dios y el pueblo (de Israel). El tema, como se ve, es de sumo interés y el estudio que del mismo se hace demuestra los amplios conocimientos escripturísticos que el autor posee. Baste indicar que no hay punto relacionado con la teología del Antiguo Testamento que no se halle amplia y concienzudamente estudiado por el autor. Partiendo del principio de que el centro vital de toda la Historia Sagrada de Israel es la Alianza, a ella consagra el autor la parte más importante de la obra.

En cuatro grandes secciones aparece dividido el primer volumen, la primera de las cuales, subdividida en varias subsecciones estudia el concepto de la Alianza (Págs. 6-49). La segunda, que consta a su vez de dos subsecciones, trata de los órganos de la Alianza: profetismo, sacerdocio y realeza (páginas 150-245). Finalmente, dos subsecciones de la tercera discuten temas tan vitales como "el libro de la Alianza y el juicio" y "la realización de la Alianza" (Págs. 246-278). Un índice alfabético completo de materias y otro de lugares bíblicos citados en este primer volumen realzan el valor ciertamente notable de la obra. Para que nuestros lectores puedan formarse una idea algún tanto aproximada de la utilidad de este tratado de Teología del Antiguo Testamento, les diremos que, entre otros varios temas, encontrarán en él doctrina abundante y, en general, admisible, desde nuestro punto de vista católico acerca del nombre de Jahvé (Pág. 91, ss.), de su bondad y justicia (páginas 116 ss. y 121 ss.), de su santidad y poder (Págs. 139 ss. y 114 ss.), de su amor y cólera (127 ss. y 132 ss.); del Código de la Alianza y del concepto de *Berith* (Págs. 26 y 17 ss.); de la Ley y de la Circuncisión (220 ss. y 63 ss.); de la oración y del voto (Págs. 82 ss. y 67 ss.); del profetismo y del sacerdocio (154 ss., 177 ss. y 209 ss.); del pecado, de la expiación y del sacrificio (199 ss., 74 ss. y 64 ss.), del Templo y del Reino (227 ss. y 235 ss.); del Mesías y de la escatología (256 ss. y 205 ss.), etc...

El volumen siguiente investiga las relaciones que existen entre Dios y el mundo. Orden y nitidez en la exposición son las cualidades que a primera vista se vislumbran en la obra. Un estudio más detenido nos lleva a la persuasión de que nos hallamos ante un verdadero especialista que cumple a maravilla

lla su cometido. De cuatro partes consta este segundo volumen. La primera trata de las diversas formas teofánicas, volviendo con este motivo a insistir en la exposición del nombre de Jahvé (Págs. 1-17). La segunda, una de las más importantes de esta obra, estudia las "Gottes Weltkräfte" en tres secciones, que versan respectivamente sobre el Espíritu, la Palabra y la Sabiduría de Dios en sus relaciones con el mundo (Págs. 18-44). La idea de la creación constituye el tema de las investigaciones que forman la tercera parte (páginas 45-77). Por último, tres secciones acerca del orden del mundo, el mundo celeste y el mundo subterráneo, forman el total de la cuarta y última parte (Págs. 45-122) de este magnífico y concienzudo estudio, como el cual quisiéramos encontrar muchos en el campo católico.

FR. VICENTE BERECEBAR, O. P.

Salamanca, 16-XII-40.

BIBLIOGRAFIA

De Religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici, edidit P. THIMOTEUS SCHIAEFER, O. F. M., CAP. *Dr. utriusque iuris et phil.* Editio tertia aucta et emendata. LXIII-1.370 págs. en 4.º Pr. 94 liras. Typis Polyglottis Vaticanis. MDCCCXL. S. A. L. E. R. Rappresentante della casa editrice HERDER, Piazza Constanzo Ciano, 118-120. ROMA.

Al reseñar la primera edición de esta obra hacíamos una afirmación en su elogio, diciendo que, a nuestro juicio, era el mejor tratado *De Religiosis* de los hasta entonces publicados, con posterioridad al Código Canónico; afirmación que, aun hoy, después de trece años, durante los cuales vieron la luz varios tratados sobre la misma materia, y algunos muy importantes, creemos poder reiterar, con justicia, a propósito de la tercera edición que tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores, cuyo aumento en volumen es considerable, ya se mire a la bibliografía, que en la segunda edición ocupaba 12 págs., al paso que en la presente se eleva a la respetable cifra de 44, ya al texto, que subió, de 840, a 1125 págs.

Dicho esto, séanos permitido consignar algunas observaciones.

El can. 520 § 2 autoriza a las religiosas para pedir, en determinadas circunstancias, un confesor especial, y añade que el Ordinario se muestre fácil en concederlo.

Hay diversidad de pareceres respecto de cómo se ha de interpretar la palabra *Ordinario* por el canon empleada; pues mientras unos opinan que comprende los Ordinarios de lugar y los Superiores mayores de religión clerical exenta, creen otros que a los primeros exclusivamente afecta. Nuestro autor, después de haberse inclinado en favor de la primera opinión (núm. 173, pág. 369), más adelante (número 175, p. 374 y núm. 178, p. 386), como si se hubiera olvidado o arrepentido, se expresa en los mismos términos que lo haría el partidario más decidido de la segunda opinión. Prescindiendo de semejante inconsecuencia que no deja de chocar, y mirando a las opiniones, cabe preguntar cuál de las dos es más aceptable. Los partidarios de la primera arguyen que el can. 52 pone simplemente la palabra *Ordinarius*, y por consiguiente, según el can. 198, se debe aplicar tanto a los de lugar como a los Superiores religiosos arriba mencionados, sobre todo si se tiene en cuenta, añaden, el cambio de redacción del can. 520, que en los primeros esquemas ponía *Ordinarius loci*, al paso que en la redacción definitiva aparece sólo el vocablo *Ordinarius*, lo cual, a juicio de ellos, indica la intención del legislador de darle la amplitud mencionada. Sin dejar de reconocer que tales argumentos tienen su valor, no nos parecen de tanta monta que no quede lugar para la opinión contraria, y lo que más es, para considerarla como preferible. En efecto, la supresión de la palabra *loci* ¿no habrá obedecido a que se la consideraba inútil,

como quiera que por el contexto se sacaba que aún sin ella, únicamente al Ordinario del lugar compete lo señalado en el can. 520? ¿Ha sido, por ventura, ese el único caso en que se introdujeron modificaciones en la redacción de los cánones, suprimiendo palabras innecesarias sin cambiar por ello el alcance de sus disposiciones? ¿No tenemos un ejemplo de esto en el can. 533 § núm. 3, donde, según Larraona (citado por Schaefer, págs. 422-423), a pesar de haberse suprimido en la redacción definitiva la palabra *exemptae*, a continuación de *Congregationis religiosae*, también a estas Congregaciones se aplica lo dispuesto en ese canon, contra lo que otros autores defienden? ¿No se podría igualmente traer a colación el canon 883 § 1, donde no sólo no se encuentra la palabra *loci*, sino que se dice a *proprio Ordinario*, y sin embargo la Comisión declaró que ese Ordinario propio no era para los exentos su Superior mayor, sino únicamente el Ordinario *del lugar*? Por último, el artículo 74 de las Hermanas externas de los monasterios de Monjas, ¿no es una confirmación de lo que venimos diciendo? Véase su contenido: Si qua Soror, ad animi sui quietem... aliquem specialem confessarium vel moderatorem spiritualem desiderat, illum postulet ab Ordinario *loci*; ad quem spectat decernere quod magis expedire censuerit.

Este artículo es casi una copia literal del can. 520, tantas veces repetido; pero añade la palabra "loci", por nosotros subrayada, con la cual se nos figura que pretende suplir la omisión del canon, en vista de la diversidad de interpretaciones a que dicha omisión dió lugar, y manifestar, a la vez, cuál sea la mente de la Iglesia; sin que por esto le demos el valor de una interpretación auténtica.

Tocante al can. 617, donde se contiene una limitación de la exención de los religiosos, nuestro autor es de los que opinan que lo establecido en el § 1 se aplica sólo a las casas formadas (pág. 795). Las razones por las cuales no juzgamos aceptable semejante limitación las hemos alegado al reseñar el *Ius de Religiosis et Laicis* del P. Blat, O. P. (Ciencia Tomista, núm. 175, año 1938, págs. 596-598). y no hay por qué volver a repetirlas aquí.

Terminamos dando la enhorabuena al autor por las mejoras introducidas en la presente edición, a la cual deseamos éxitos no menos lisonjeros que a las anteriores.

FR. S. ALONSO

Hugonis a St. Charo Tractatus super Missam, seu Speculum Ecclesiae.

Gisbertus SOLCH, O. P., 55 págs. en 8.º Pr. 1,10 marcos. Aschen-dorff, Münster in Westf. 1940.

Es en verdad consolador el auge que desde hace unos años han adquirido los estudios litúrgicos, cosa tan a propósito para promover la sólida piedad, según atestigua la experiencia. Por eso es en gran manera plausible la idea del P. Solch al sacar a luz este opúsculo, tan poco conocido desde hacía bastante tiempo, del célebre Cardenal dominico, donde se encuentra una exposición de las oraciones y ceremonias de la Misa y de su significado místico, tal como se practicaban e interpretaban en el siglo XIII.

Hemos de agradecer también al editor el esmero que puso en darnos un texto muy depurado y lo más aproximado posible a como había salido de la pluma

del autor, teniendo para ello que pasar no pocas fatigas, a causa de las muchas variantes y corrupciones que en los manuscritos se encuentran.

FR. S. A.

Iglesia y Estado nuevo. Los Concordatos ante el moderno Derecho público, por el Dr. Laureano Pérez Mier, Canónigo de la S. I. C. de Palencia.—Ed. Fax. Plaza de Sto. Domingo, 13. Madrid, 1940.—Páginas 730. Precio: 30 ptas.

Modestamente nos dice el autor que este libro "no pretende ser una obra de investigación, sino de divulgación". Más que divulgación, yo diría que es de información y orientación, porque informa perfectamente de todo cuanto puede interesar al lector sobre materia de Concordatos y, al mismo tiempo, le va formando un criterio seguro en cada problema con la exposición sencilla y clara de la más sana doctrina y las atinadas observaciones del autor en cada caso particular. No es obra de investigación en cuanto que no se propone discutir ni resolver fundamentalmente ningún problema; pero es más que de divulgación por la cantidad ingente de materiales que aquí nos ofrece reunidos para la investigación y por las directrices que va trazando con breves y luminosas observaciones, para la solución de los distintos problemas.

El contenido de la obra nos lo expone en el prólogo el autor mismo. "La obra, dice, va dividida en tres partes: la primera—*teoría concordataria*—presenta en forma sucinta y un tanto descarnada el esquema doctrinal de las relaciones entre la Iglesia y el Estado... En la segunda parte—*la Iglesia y el Estado en España*—se traza a grandes rasgos el perfil histórico de las relaciones y de la influencia que sobre el desarrollo de nuestra nacionalidad han ejercitado, a través de los siglos, el ideal religioso y la Iglesia católica. La tercera parte, que es la más extensa con mucho, se dedica al estudio comparado de los Concordatos modernos... Reviste caracteres de prioridad el estudio de la doctrina católica y de los principios canónicos en cada materia, seguido luego del examen constitucional o del desarrollo histórico de las particulares instituciones como procedimiento apto para enmarcar la reglamentación concordada, a cuyo análisis se dedica la parte central de cada capítulo. Por último, en la mayor parte de las materias, todavía se consagra el párrafo postrero al Concordato español de 1851, junto con los jalones que trazan la política del nuevo Estado en las respectivas cuestiones".

Ciertamente, hoy que se trata de restaurar la España tradicional y católica y el nuevo Estado se cimenta sobre los sillares de la vieja casa hispánica, purificados con la sangre de tantos mártires y aglutinados con la argamasa de la catolicidad y el patriotismo, no puede ser de más viva actualidad una obra dedicada a formar y orientar la opinión de las personas cultas en lo tocante a las relaciones del Estado con la Iglesia católica, ya que esto afecta a la misma entraña de la catolicidad de nuestro pueblo.

Y con satisfacción decimos que el autor ha logrado su propósito. Los abogados, los políticos, todos los llamados a influir en la cosa pública, y podemos decir que todos aquellos que quieran darse cuenta de estos problemas y disolver ese aparente dualismo que el sistema liberal vino a introducir en su conciencia bajo

el doble aspecto de católicos y de españoles, leerán con fruto este libro, que les resolverá muchos enigmas y confusiones en que tal vez habían vivido hasta ahora.

Una observación solamente nos vamos a permitir, por ser sobre cosa de tan palpitante interés, sin que esto haga desmerecer en lo más mínimo el valor positivo de la obra. Al hablar de la vigencia o caducidad del Concordato español de 1851, parécenos que el autor no aporta todos los datos que deben tenerse en cuenta para la solución del problema. El no intenta resolverla—y mucho menos lo intentamos nosotros—, mas paladinamente se inclina a creer que dicho Concordato ha caducado. ¿Razones? La primera es que el gobierno republicano rompió arbitrariamente el Concordato y la Santa Sede *parece* que aceptó esa ruptura, aunque claramente no lo ha manifestado. La segunda, y de más valor, es por la cláusula *rebus sic stantibus*, sobreentendida en todos los Concordatos.

Pues bien, el dato que nos parece fundamental para dirimir esta cuestión es el siguiente: ¿El gobierno republicano era legítimo, o era un usurpador y detentador del poder? Todos los buenos españoles creemos lo segundo. Jurídicamente hemos intentado probarlo en otra ocasión. El nuevo Estado español así lo ha reconocido al declarar nula la Constitución de él emanada, como todas las leyes de savia masónica que de él habían brotado.

En este supuesto, las cosas cambian completamente de perspectiva. Una posición de hecho no puede alterar una relación jurídica sino en función del hecho mismo. Los gobiernos de la república quebrantaron el Concordato en sus principios fundamentales y esto autorizaba a la Iglesia para no cumplirlo mientras durase aquella situación, que es lo que la Iglesia hizo; mas no anulaba el Concordato, porque los actos de aquellos gobiernos tenemos que considerarlos como nulos.

Por otra parte, la cláusula *rebus sic stantibus* ha de entenderse que anula el pacto cuando hay mutación sustancial en la persona contratante o en la materia del contrato. En la persona moral del Estado hay esa mutación sustancial cuando el Estado desaparece o pierde en todo o en parte su soberanía; cuando se fracciona en varios Estados, como la república intentó hacer en España; o cuando se funde con otro resultando de los dos un tercero. No dudamos que eso ha intentado hacer la república, así como ha intentado cambiar la materia del Concordato por sus leyes persecutorias contra la Religión. Mas, por la gracia de Dios, no lo ha conseguido. Repetimos: esos atentados, jurídicamente nulos y afortunadamente transitorios pueden alterar el valor jurídico de un pacto? Mientras dure aquel estado de cosas, ciertamente que la otra parte no está obligada a cumplirlo; pero la vigencia del pacto parécenos que perdura, por lo menos mientras los hechos atentatorios no adquieran carácter de estabilidad.

Ahora bien, si se considera la mudanza como punto de comparación el Estado nuevo, ciertamente que también la ha habido, pero ha sido una mudanza *in melius*, puesto que el Estado actual se manifiesta incomparablemente más católico y más adicto a la Iglesia que en cualquiera de los tiempos que nos han precedido desde hace caducar un pacto, por ser favorable a él.

Dicho se está que con esto no queremos prejuzgar nada, sino hacer resaltar ese dato de la ilegitimidad de los gobiernos republicanos, que creemos se descuida bastante para la solución del problema.

Y si el Concordato de 1851 resulta ya anticuado y no se adapta con perfección

a las circunstancias actuales, eso será motivo para que por ambos Poderes se intente la elaboración de otro nuevo, mas no para declarar que *ipso facto* haya perdido su valor.

Como conclusión, mil plácemes al autor y que Dios bendiga su trabajo para que contribuya poderosamente a formar la conciencia cristiana en la nueva España que todos anhelamos.

FR. I. G. MENENDEZ-REIGADA

El Pudor instintivo. Psicología positiva. Educación.—Por el P. J. de la Vaissiere, S. J., Profesor de Psicología Experimental y de Pedagogía.—Trad. de Perfecto Cucart, S. J. Editorial Razón y Fe, S. A. Madrid, 1940.

Es este pequeño libro—apenas tiene un centenar de páginas—una hermosa exposición de un tema tan delicado e interesante como es el que se ha propuesto estudiar el P. La Vaissiere. Analizar el pudor, tanto el pudor natural como el pudor virtud, es un problema muy complejo y muy sutil, que no todos los hombres de ciencia pueden resolver, sobre todo si se quiere efectuar de un modo científico y positivo. Por su intimidad y por su misma constitución psicológica, el pudor escapa, a menudo, del examen experimental y se oculta, entre pliegues sutiles y recónditos, a nuestras miradas. Por eso, su análisis es difícil y requiere dotes especiales en el que intente descubrir su naturaleza. Dotes que se hallan reunidas en la persona del P. La Vaissiere, quien, a su ciencia psicológica y formación filosófica, une un criterio amplio, sin prejuicios de ninguna clase. De ahí que este librito suyo sea, aún en el orden puramente científico, un tratado, completo en cuanto cabe, sobre este tema delicado del pudor.

La obra está dividida en dos partes, precedidas de un capítulo-introducción. Después de distinguir muy bien el pudor sensitivo del pudor virtud y de indicarnos que se propone solamente estudiar el primero—ya que el estudio del segundo corresponde a la moral—, trata el P. La Vaissiere de la existencia y naturaleza del pudor sensitivo. Es un dato universal, que se encuentra en todos los pueblos y en todas las personas, aún en las de educación moral más baja y corrompida. De ahí que sea algo innato, algo instintivo, algo indestructible, mientras no desaparezca la misma naturaleza humana. Respecto a su constitución psicológica, va incluido el pudor entre las tendencias que actúan al lado del instinto sexual, sirviéndole de freno que le contenga dentro de las condiciones de su desarrollo normal, sin contrariar por eso su fin propio, que es la misma propagación de la especie.

Doctrina más interesante es la estudiada en la segunda parte, en la que el P. La Vaissiere nos habla de la educación del pudor instintivo. Aun cuando el autor no se lo propone directamente, es innegable el interés que tiene esta doctrina para la educación del pudor virtud, de la pureza, porque son dos cosas que siempre van juntas y que caminan, casi siempre, con la misma aceleración. Podemos resumirla en estas conclusiones: 1.^a Supuesta la realidad complejísima de cada uno de los niños y la educación distinta recibida de sus padres, el educador no ha de seguir la misma táctica para todos, igual para un pudor delicado que para un pudor basto.—2.^a El educador sólo interviene indirectamente en la educación

del pudor instintivo, y no debe manifestar al niño el fin que pretende. "El pudor —ha dicho Joubert—sufre con dificultad el ser nombrado".—3.^a Siguiendo los consejos de la Iglesia, la educación del pudor instintivo debe hacerse por medios *indirectos*, mediante la exhortación al cultivo de la pureza, a la práctica de la oración y de los Sacramentos.—4.^a Querer educar el pudor instintivo de los niños, *mediante la inteligencia*, es decir, exponiendo *directamente* la doctrina del pudor, para que el juicio de la inteligencia imponga su dominio sobre las pasiones, es depositar en la mente infantil el germen de imágenes peligrosas y de ocasiones de pecar.—5.^a Antes bien, lo que es preciso es tener ganada la confianza del niño, de modo que en los momentos de peligro pueda abrir su corazón con toda sencillez y franqueza.

Por aquí se puede apreciar el interés que este librito del P. La Vaissiere tiene para todos los que tienen que influir de algún modo en la formación religiosa y moral de otros. Además, el autor, sin quererlo, ha hecho una labor apologética de la pureza cristiana, exponiendo este tema delicado del pudor natural de una manera científica y completa.

FR. B. MARINA

Theologia Biblica.—Vol. I. De Deo Uno, p. p329. Vol II. De Sanctissima Trinitate, pp. XI-362. Vol. III De Incarnatione ac Redemptione. Pars I. De Incarnatione, pp. VI-289. Por el P. F. CEUPPENS, O. P., Profesor de Sagrada Escritura y de Teología Bíblica en el Instituto Pontificio Internacional Angélico de Roma.—Roma, Salita de Grillo, 1. En cuarto. Precio de cada volumen, 25 liras.

Decía el P. Lacordaire que el teólogo era un ser poco menos que imposible. No sólo por la elevación y profundidad inagotable de pensamiento que piden las cuestiones teológicas, sino también por la vastísima variedad de conocimientos que, en Teología, como Sabiduría suprema, se exige. Entre estos conocimientos figura en primer el de la Sagrada Escritura, como fuente principal de donde han de extraerse sus demostraciones, y a donde, en último recurso, han de reducirse todos sus argumentos. Desgraciadamente no van siempre juntos el alto conocimiento especulativo de la Teología y el profundo de la Escritura. Exigen preparación, aptitudes y conocimientos diversos, que dada la especialización actual de materias, la perfección y desarrollo que han adquirido, juntamente con la brevedad y limitación de la vida y de la inteligencia humanas, no es corriente ver reunidos, al menos en grado perfecto de expresión, en una misma persona. Con vistas a la facilitación de la labor teológica, tanto por parte de Profesores como de estudiantes, se publicaron en los últimos tiempos diversas obras, tales como el *Enchiridion Symbolorum*, donde se recogen, en síntesis, las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia acerca de las diversas cuestiones de Teología; el *Enchiridion Patristicum*, en el que, siguiendo un orden semejante, se da un pequeño esbozo del argumento patristico, y el *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*. Sería tan vano negar el valor de estas obras auxiliares de la elaboración teológica, sobre todo de la primera, como pensar que en ellas se encuentra todo lo que el teólogo necesita así para la inteligencia del argumento del Magisterio Eclesiástico, como de los Santos Padres. Particularmente tratándose de éstos, cabe la elección tendencio-

sa conforme a ideas sistemáticas, preconcebidas tanto más cuanto que los testimonios, aislados y breves, no se analizan y discuten doctrinal ni históricamente, en su texto ni contexto, pudiendo existir pretericiones más o menos notables aún advertidas.

Precisábase la publicación de una obra en que se hiciera con el argumento de Escritura, el más fundamental de todos, algo análogo a lo realizado ya con el del Magisterio Eclesiástico y de los Santos Padres. Requería, además, una obra de esta índole, la dificultad que para el teólogo reviste el conocimiento preciso de los testimonios de la Escritura de que se ha de servir, cien veces mayor que el de las definiciones dogmáticas y determinaciones de la Iglesia. Este gran vacío lo viene a llenar la "Theologia Bíblica", del P. Ceuppens. Autor de diversas obras sobre Sagrada Escritura, de valor reconocido, Profesor de la misma y de Teología Bíblica durante muchos años en el Angelicum de Roma, era el sujeto indicado para llevar a cabo empresa tan importante.

Pero no se vaya a pensar que la Teología Bíblica del P. Ceuppens es una especie de Enquiridion: Escriturario, reunión abreviada de textos de la Sagrada Escritura a propósito de las diferentes cuestiones de Teología. No. Ni tampoco una teología bíblica al estilo corriente. Habitado al estudio de la Teología por la Suma de Sto. Tomás, tal como se practica en la Orden Dominicana, actualmente texto obligatorio en la enseñanza en las Universidades Eclesiásticas, el P. Ceuppens, siguiendo el mismo orden de cuestiones, y sustancialmente de artículos, de la Suma de Sto. Tomás, expone con la amplitud necesaria acerca de cada una de ellas el argumento escriturario, aduciendo los textos más importantes así del A. como del N. T. No se trata de un simple conglomerado de textos, peor o mejor escogidos, sino que acerca de ellos establece primero la crítica textual, con el fin de fijar bien la lectura original; analiza después el contexto, y da por último el sentido literal intentado por el autor sagrado. Siempre que los textos reciben diversas interpretaciones, expone éstas primero, señala las razones en que se apoyan, las discute, y por último escoge entre ellas la que a su juicio le parece más conforme con el texto sagrado, cuando no da la suya propia. De esta manera el lector tiene siempre a la vista los fundamentos para entender y valorar por sí mismo el argumento de Escritura en las diferentes cuestiones teológicas, tanto más cuanto que el P. Ceuppens rehusa expresamente definir *ex cathedra*, proponiéndose tan sólo razonar y exponer objetivamente el verdadero sentido del texto sagrado. No se cumple aquí aquello de ir conducidos *in verbo magistri*, sino de ver por sí mismos la verdad. Ni, tratándose de la Escritura, son posibles pretericiones más o menos voluntarias. Antes por el contrario, los textos de sentido divergente, o aparentemente encontrado, entran en la concepción y ejecución de la obra para conseguir mejor el fin que se persigue. Y es de notar que toda esta labor la realiza el P. Ceuppens con una rara ecuanimidad de espíritu, gran ponderación de criterio, un conocimiento muy intenso de la Escritura y vastísima erudición exegética, así católica, como protestante y racionalista. Tal es el carácter general de la obra, que gustosamente damos a conocer a nuestros lectores, sin que nos sea posible entrar en más detalles.

Si: temor a que nuestro juicio pueda ser rectificado, diríamos de esta obra que es la ciencia exegética puesta al servicio del teólogo y de la Teología. En

ella los *Sed Contra* de Sto. Tomás reciben todo el refuerzo y colorido que en su mente tenía el argumento de la revelación divina, la cual, a su vez, sirve de puente para penetrar en el *Respondeo dicendum*, donde se trata de entender y explicar esa misma revelación. La *continuidad* y *unidad* entre la Escritura y la Teología resulta así clara y patente en la Suma de Sto. Tomás. Los *Respondeo dicendum* no se reducen a un puro logicismo, ni tampoco a cuestiones de alta metafísica, ni siquiera a un inofensivo teologismo, sino que son lisa y sencillamente *sentido* explícito o implícito de la revelación. Teología verdadera.

¡Más que para estudiantes es útil esta obra para Profesores de Teología, con la que fácilmente pueden suplir deficiencias escriturarias. Tal vez, después de la lectura de esta obra tengan que desear textos de la Escritura, que corren ordinariamente como moneda legítima para probar ciertas cuestiones; a otros habrá que darles un sentido diferente; pero en su lugar encontrarán los que legítima y verdaderamente prueban y demuestran. La sustitución no puede ser más ventajosa.

Hasta ahora van publicados tres volúmenes. Y si las condiciones de la guerra no lo impiden, en breve aparecerán los dos que aún faltan, dedicado el cuarto a la segunda parte del Verbo Incarnato, o sea, De Redemptione, y el último al tratado de Sacramentis.

Debemos hacer notar también que en el volumen segundo, o sea el dedicado a la Santísima Trinidad, no se sigue el orden de cuestiones y articulado de Santo Tomás en la Suma, por su carácter eminentemente especulativo, sino que globalmente se estudia la revelación del misterio de la Trinidad en el A. T. primero, y después en el Nuevo, por este orden: Sinópticos, Hechos de los Apóstoles, Epístolas de S. Pablo, S. Juan Evangelista. En cada tomo, además del índice analítico, que va al principio, lleva al final otros tres: el bíblico, el de autores, el de cosas y por último la fe de erratas.

Terminamos recomendando vivamente esta importante obra no sólo a los Profesores de Teología, a quienes primariamente está destinada por su naturaleza y contenido, sino también a los predicadores de la palabra divina, y, en general, a todos aquellos que quieran fundamentarse bien en el estudio de la Teología.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Tractatus de Deo Creante et Elevante, auctore C. Boyer, S. J.—En cuarto menor, ed. 3.^a, pp. 543.—Romae, 1940. Precio, 40 liras.

En el transcurso de breves años aparece ya la tercera edición de esta obra. Lejos de aumentarla, el autor la ha reducido en dos páginas con relación a la primera. Está bien hecha y bien documentada, resplandeciendo en ella el método y la claridad. En el desarrollo de las cuestiones expone con particular preferencia los argumentos de Escritura y patristico. En cambio, en el argumento de razón teológica es mucho más parco. Sistemáticamente rehuye las cuestiones sutiles y que dividen a los teólogos, limitándose sólo a las verdaderamente fundamentales. El carácter general de la obra es más bien positivo que especulativo.

Al reseñar la primera edición le hacíamos varias observaciones, algunas de las cuales vemos con placer han sido atendidas. Aunque sigue opinando, como cosa

cierta e indubitable, que Sto. Tomás negó la Inmaculada, concede no obstante que "ea principia enunciat quibus doctrina Inmaculatae Conceptionis *demonstratur et illustratur* pp. 453). Si ahora se tiene en cuenta que los principios asentados por Escoto ni la demuestran ni la ilustran, pues la Inmaculada definida no es la que sale de los principios de Escoto, ni mucho menos la que otros autores medievales propugnaban, el sentido y valor de la doctrina de Sto. Tomás en la definición de este dogma adquieren un relieve muy importante, independientemente de lo que se opine respecto de la cuestión *de hecho* en el mismo Sto. Tomás. Y este valor es preciso destacarlo, siempre que se trata de la evolución histórica de la doctrina dogmática por la Iglesia, si es que de verdad se quiere ser objetivo.

FR. M. CUERVO, O. P.

Manuale Theologiae Dogmaticae.—Fasc. II, De Sanctissima Trinitate, auctore Anselmo Stolz, O. S. B.—En cuarto, pp. 143.—Herder, 1939.

Las características de este tratado son las siguientes: es tomista lo mismo en la doctrina que en el orden expositivo de las cuestiones. La parte positiva domina ampliamente sobre la especulativo-expositiva. Tal vez excesivamente esquemática y no tan transparente como fuera de desear en la redacción.

Enjuicia bien el valor de la analogía tomista para explicar el misterio de la Trinidad y concluye diciendo: "stat ergo, processiones divinas aliter ac per emanationem verbi et amoris explicari non posse. Unde explicatio psychologica est unica possibilis" (p. 66). Pero no hace resaltar cómo por medio de ella Sto. Tomás encontró la clave para dar razón de por qué la procesión primera es verdadera generación y no la segunda, cosa que no habían conseguido todos sus predecesores, terminándose aquí la evolución *teológica* del dogma trinitario. Ni explica tampoco la evolución realizada en el mismo Sto. Tomás respecto de la concepción trinitaria por efecto de esta misma analogía, cada vez más penetrada. Son estos aspectos históricos de la Teología de la Trinidad, que, dado el carácter de la obra, habían de revestir gran importancia.

Tal vez por no haber escrutado profundamente el pensamiento tomista acerca de las procesiones divinas no satisfaga al autor la doctrina de Sto. Tomás, según la cual el nombre "Imago" es *personal* del Hijo, "Sti. Thomae doctrina ex his quae de notione imaginis et processionibus divinis supponit bene intelligitur. No tamen plene satisfacit refutatio thesisi Graecorum" (p. 104), según los cuales este nombre se dice también del Espíritu Santo. Pues si la analogía tomista es la única explicación posible de la Trinidad, esta otra acerca del nombre "Imago", que es corolario de aquélla, debe ser también satisfactoria.

El Tratado va dividido en dos partes. La primera se titula "Explicatio fidei Trinitatis usque ad definitionem divinitatis Spiritus Sancti". Consta de cuatro capítulos y es casi exclusivamente histórica, ocupando una tercera parte de la extensión total de la obra. La segunda, denominada "Intellectus fidei Trinitatis", abarca doce capítulos según el orden comúnmente seguido.

FR. M. CUERVO, O. P.

De Deo Uno, commentarium in I. P. D. Thomae.—Auctore P. R. Garrigou-Lagrange, O. P.—En cuarto, pp. 582.—Desclée de Brouwer, París.

En el mundo de las letras es bien destacada la figura del P. Garrigou-Lagrange. Su producción literaria muy variada y muy rica. No teniendo en cuenta más que las obras publicadas y dejando a un lado sus numerosos artículos en revistas, se extiende por los campos de la Filosofía, de la Apologética, de la Teología Dogmática y de la Mística. Casi puede decirse que todos los años nos sorprende con una publicación nueva, fruto de su largo y fecundo profesorado. No hace mucho que apareció la presente y ya sacó a la luz pública otra nueva sobre las tres edades de la vida interior. Su dinamismo intelectual es verdaderamente asombroso.

El presente comentario parece ser las mismas lecciones de clase. No se puede buscar en él, por lo tanto, ese alarde de erudición, ni tampoco la detallada exposición de teorías diversas, con otros aspectos secundarios, en que tanto abundan otros tratados análogos. Artículo por artículo va desgranando el pensamiento de Sto. Tomás en las ideas fundamentales que encierra, con las cuales refuta las doctrinas contrarias que a ella se oponen, después de enunciarlas brevemente. Tiene particular empeño, siguiendo el mismo método de Sto. Tomás, en descubrir al principio de cada artículo los motivos principales de duda para remontarse después a los principios fundamentales, en que todas se desvanecen, dando así consistencia y claridad a la solución de la cuestión planteada. Contemplar la armonía de la solución a las diferentes cuestiones en la unidad de los grandes principios tomistas, puede decirse que es la obsesión constante del P. Garrigou en la cual se manifiesta como un verdadero maestro, pues solamente así se puede formar sólidamente a los discípulos en el conocimiento de la Teología. Ensanchando por una parte la visión de su espíritu, en la complejidad de cuestiones, y haciéndola converger por otra en la unidad, reduciendo así la variedad y multiplicidad a la más perfecta unidad. Esta puede decirse que es la nota característica y destacada del presente comentario. Por eso al exponer los magnos problemas de la ciencia de Dios y de la predestinación lo hace con gran altura de miras, sintiendo agudamente las dificultades por una y otra parte, también desde arriba, desde las alturas de las ideas verdaderamente fundamentales que entrañan estos problemas, y contrastando después la oposición de soluciones en la irreductible oposición de principios. Pues a eso y no a otra cosa se reducen estas cuestiones: antagonismo radical de principios. Y sólo desde este punto de mira es como deben siempre considerarse, para que su estudio sea verdaderamente fecundo y formativo de la inteligencia de los estudiantes de Teología. No para resolver dificultades particulares, pues eso equivaldría a desfigurarlas y desnaturalizarlas. Tanto más cuanto que en ninguna de las dos partes se resuelven todas con plena claridad y satisfacción intelectual. Las sombras del misterio envuelven estas cuestiones, y sólo la pretensión de hacerlas desaparecer sería colocarse fuera de ellas. Ese es el pecado capital del molinismo. Por encima de todas las dificultades particulares están los derechos inalienables e insusceptibles de Dios, como Causa Primera, y de su gracia divina. Esos derechos arrastran tras sí el misterio, ya lo decía S. Pablo,

pero en sí mismos no son misterio, sino verdad divina inconcusa. El hombre tiene que pagar en esta vida el tributo de la imperfección y limitación de su inteligencia, aun cuando entienda y conozca con seguridad plena las verdades básicas acerca de Dios.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Theologia Dogmático-Scholástica ad mentem Sti. Thomae Aquinatis, auctore Valentino Zubizarreta Archiepiscopo S. Jacobi de Cuba, O. C. D.-Vol. I-Theologia Fundamental, pp. 573. Vol. II-De Deo Uno et Trino ac de Deo Creatore, pp. 647. Vol. III-De Gratia Dei, de Virtutibus theologicis et de Verbo Incarnato, pp. 653. Vol. IV-De Sacramentis in communi et particulari ac de Novissimis, pp. 541. En cuarto.—Bilbao, Editor Elexpuru Hnos., 1939.

En diversas ocasiones he tenido que escuchar acusaciones de sacerdotes contra los dominicos porque no escribían obras de texto así en Filosofía como en Teología. Fundaban sus quejas, en que actualmente es una verdadera obligación enseñar y seguir la doctrina de Sto. Tomás, dándose, por otra parte, el caso de que en muchos Seminarios se estudiaba tanto la Filosofía como la Teología a través de textos por donde no corría pura la doctrina tomista, sino adulterada con doctrinas opuestas nunca aprobadas oficialmente por la Iglesia, y mucho menos recomendadas ni mandadas enseñar y seguir. Y los dominicos eran los más llamados, y hasta cierto punto obligados, a proporcionar textos competentes y de seguridad doctrinal, según las orientaciones de la Iglesia, a los centros eclesiásticos, por criarse ellos a los pechos de la doctrina tomista y ser los continuadores auténticos del pensamiento de Sto. Tomás.

Mi respuesta fué siempre la misma. Los dominicos no tenemos la culpa de esa contradicción existente entre los mandamientos eclesiásticos y la práctica de un sector mayor o menor de centros docentes. Sencillamente porque existen textos, en número suficiente, de Filosofía y Teología, tanto Dogmática como Moral, que se pueden adoptar sin peligro a mixtificaciones ni adulteraciones de ninguna clase, y desde luego tan bien hechos y acaso con mucha ventaja sobre los mejores publicados de inspiración distinta de la tomista. Aunque pudiéramos alargar la lista considerablemente, sólo queremos citar dos ejemplares en cada rama de los recientemente publicados, que a nuestro juicio reúnen mejores condiciones sobre los demás. En Filosofía, ahí está *Elementa Philosophiae Aristotélico-Thomisticae* del P. Gredt O. S. B., que, en pureza de doctrina, densidad de pensamiento, precisión de conceptos y rigor escolástico no creo que le aventaje nadie, ni siquiera que le iguale. Casi con el mismo título acaba de publicar F. X. Maquart, Profesor en el Seminario de Reims, otra obra de texto en tres tomos, que abundando en las mismas cualidades de la del P. Gredt, es, sin embargo, más clara y accesible a las jóvenes inteligencias. En Teología Moral, las obras respectivas de los PP. Prümmer, O. P., y Merkelbach, O. P., han adquirido tal renombre por la superioridad manifiesta sobre otras similares, que hacen indudable su elección. Y en Teología Dogmática, además del P. Hugon, O. P., ahí está Diekamp con su *Theologiae Dogmaticae Manuale*, que en pocos años alcanzó ya la octava edición,

claro sencillez, de pura inspiración tomista, y que en lo que toca a la argumentación positiva, en sus diferentes aspectos, tal vez sea la mejor obra de texto de las que actualmente existen. Y, por último, aquí tenemos ya la tercera edición de la obra del P. Zubizarreta, teólogo ilustre, de absoluta garantía tomista, que en la parte especulativo-escolástica supera bastante a la de Diekamp. Además, reúne todas las otras cualidades de una buena obra de texto: diafanidad de pensamiento, nitidez en el orden y exposición de las cuestiones, precisión y sencillez en el lenguaje. En fin, una obra de texto por todos conceptos recomendable. En conjunto, acaso la más completa de las últimamente publicadas. Con estas indicaciones creíamos satisfacer las quejas de nuestros interlocutores. La conducta de aquellos centros eclesiásticos donde no se enseña en toda su pureza la doctrina de Sto. Tomás es del todo inexcusable.

En cuanto a la parte que toca a los dominicos, la respuesta no puede ser más fácil. En primer lugar la acusación no es del todo exacta. Y buena prueba de ello es que tres de las obras citadas anteriormente pertenecen a miembros de la Orden Dominicana. Pero hay que reconocer también que no es precisamente ese el campo donde se manifiesta su vida intelectual, ni donde más se distinguen. Los dominicos no sentimos la necesidad de obras de texto en Teología, sencillamente porque estudiamos y enseñamos toda la Teología por el texto escrito por el mismo Santo Tomás: la Suma Teológica. Mejor que ese, ni tan bueno, ningún otro. Como nosotros, pueden hacerlo también los demás. Todas las demás obras de texto tienen un valor muy relativo. Entre éstas, juzgamos de un mérito relevante, y hasta la más recomendable, la publicada por el Rvdmo. Zubizarreta.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

PEREZ DE URBEL: *San Pablo, Apóstol de las Gentes*.—374 páginas (19 X 13 cms.), 10 pesetas.—Ediciones FAX. Plaza de Santo Domingo, 13, Apdo. 8001.—Madrid, 1940.

El P. Justo, bien conocido por sus obras, es un excelente pintor, y ha tenido la buena idea, dejándose llevar por los ruegos de algunos jóvenes amigos, de emprender esta obra, que le ofrece ocasión de desplegar todas las ricas virtualidades de su talento. La vida del Apóstol San Pablo, tan llena de diversos sucesos, es la más a propósito para trazar una serie de cuadros variados e interesantes, que al mismo tiempo alegran, instruyen y edifican. Tarso, Jerusalén, Damasco, Antioquia, Efeso, Aterras, Corinto, Roma, las escuelas griegas, las rabínicas, los cultos paganos, los viajes por mar y tierra, y en todo esto el alma grande del Apóstol, son otros tantos temas que formarán la vida de San Pablo y que ofrecen materia para otros tantos cuadros, y con ellos enriquecer la vida larga y azarosa del gran "andariego apostólico". A esto se añade la vida de las primitivas Iglesias de Jerusalén, de Corinto, de Roma, el contenido tan rico de las Epístolas paulinas. Todos estos puntos son otros tantos temas, que desarrollados con la doctrina y erudición sagrada y profana de que hace alarde el P. Justo embellecidos con las galas de su rica imaginación, forman una vida de San Pablo atrayente, instructiva y edificante. Esta vida es la introducción mejor que se pudiera ofrecer a nuestras juventudes de Acción Católica, para aficionarlas a leer las Epístolas de

San Pablo, en que se formarían cristianos perfectos, apostólicos, mártires si la ocasión se presentara.

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

DR. FEDERICO STEGMÜLLER: *Geschichte des Molinismus*. Band I: Neue Molinaschriften. (Beiträge z. Gesch. d. Phil. Theol. d. Mittelalters, B. XXXII). Münster i. W. 1935, Verlag Aschendorff, págs. 80-788.

Las controversias de la gracia constituyen uno de los episodios más ruidosos en la historia de las discusiones religiosas, y el acontecimiento más grandioso y dramático en la evolución de la Teología católica. Suscitadas y sostenidas únicamente por españoles, son un final apoteósico en la vida religiosa de la España del siglo XVI, de aquel siglo heroico de nuestra nación en que las almas, los pueblos en masa, vivían más pensando en sus destinos eternos que en los intereses de la tierra y seguían apasionadas el vuelo de las más altas especulaciones teológicas. Epoca de máxima tensión religiosa, de un intenso fervor de fe, era el clima propicio en que podían desarrollarse tan encendidas y acaloradas disputas, en un esfuerzo sobrehumano por aclarar los graves problemas acerca del destino eterno y sobrenatural de los hombres. Las controversias sobre la gracia no se ventilaban sólo en el recinto de las Escuelas, sino hallaron eco en el pueblo y tuvieron ambiente en el alma española, como otra de aquellas grandes empresas de la catolicidad a cuya realización se sentía destinado. Por eso tuvieron repercusión y ejercieron influencia en la vida espiritual y en la piedad de los pueblos. Y las controversias de la gracia nacieron con el Molinismo y fueron por él motivadas.

El Dr. Stegmüller ha acometido la difícil tarea de trazar la historia, si no completa y definitiva, al menos imparcial, del Molinismo, tanto en su aspecto exterior y episódico, como en la evolución interna de la doctrina. El presente volumen está dedicado a lo primero. El autor se ha limitado a exhumar y publicar una ingente documentación referente a Molina, su epistolario, trabajos doctrinales, censuras, defensas y apologías; pero de ellas ha sabido reconstruirse una sucinta y bien documentada historia de Molina y sus obras, que figura como introducción al volumen. El valor de su contenido bien merece que le dediquemos un ligero esbozo.

Pocos libros han tenido un origen tan accidentado y dramático como *La Concordia*. Molina prepara y madura sus teorías en Portugal, donde se deslizó lo más importante de su vida, con noviciado, estudios de la Orden, enseñanza de la Filosofía en Coimbra, y diez y seis años de enseñanza de Teología en Evora. Sus teorías se encuentran expuestas y redactadas sustancialmente en una lectura a la Primera Parte de la *Summa* explicada en los años 1570-1573, pues originariamente *La Concordia* formaba una serie de cuestiones incluidas en ese comentario a la Primera Parte. Desde entonces hasta su fecha de impresión, fin de 1588, la vida de Molina es una lucha tenaz y constante para sacar a la luz pública sus teorías y obtener la aprobación de la censura. Ante todo encuentra una fortísima oposición en el seno mismo de la Compañía de Jesús. La Congregación Provincial de 1579 en Portugal, había aprobado la redacción de dos Cursos, uno de Filosofía—el Conimbricense—al que había de seguir un curso Evorense de Teología.

Los planes de Molina son extremadamente ambiciosos. Abriga la esperanza de encargarse de ambos cursos, y escribe al General de la Compañía le exima de toda otra ocupación para dedicarse de lleno a la actividad literaria, prometiendo en cinco años preparar para la estampa, comentarios a toda la Suma, un curso amplio de Filosofía y otro abreviado, amén de la posibilidad de redactar más tarde, una Suma Teológica amplia y otra compendiada, mas una Suma de Casos para Confesores. Esto, naturalmente, había de despertar la rivalidad y celotipia de otros profesores de la Compañía, de más antigüedad y prestigio que él. Sobre todo Fonseca, que tenía por su Curso Filosófico y era asistente en Roma, junto con el Provincial de Portugal y otros Padres, mal avenidos con los propósitos de Molina, comienzan a poner trabas a los movimientos y actividad de éste, a dificultar sus trabajos y la preparación definitiva de su comentario a la 1.^a Parte. Molina —hombre de talento que conoce el valor de sus escritos, la originalidad de sus teorías— recela de todos, quiere ver la envidia en todos y se entiende directamente con el General. De éste recibe el encargo de dar la última mano al comentario. Por fin, y al ver que Báñez había publicado el suyo en 1584, de quien recelaba se hubien servido de sus manuscritos, redobla sus esfuerzos y queda ya, en 1585, su 1.^a Pars, y con ella La Concordia, dispuestas para salir a la luz pública. Pero faltaba el extremo más grave: el obtener la aprobación. Para la censura de la Orden son nombrados tres examinadores de la Compañía, los PP. Serrano, Carvalho y Fernández Pérez. El primero era afecto a Molina y sus teorías. Mas los dos últimos, y sobre todo Pérez, varón muy timorato, de gran autoridad y méritos en la enseñanza teológica, y fiel tomista, como representante de la primera dirección de la Compañía en plena adhesión al sistema del Angélico, son abiertamente hostiles a las nuevas ideas. Su parecer es negativo: Molina no puede publicar su obra mientras no corrija sus numerosas opiniones sobre el fundamento de la predestinación y la indiferencia del concurso divino, sobre ciertos puntos de la Trinidad, y no desglose de su comentario todo el bloque de cuestiones De Gratia que formarían la Concordia.

Molina, cuyo espíritu terco y combativo se despierta más con la oposición, recurre al General Aquaviva con una defensa de sus doctrinas. Este nombra una Comisión Romana para el nuevo examen, y el parecer de ésta es igualmente desfavorable, en perfecto acuerdo con los censores portugueses: Las doctrinas de Molina son tenidas por pelagianas y contrarían a lo mandado enseñar en la Ratio Studiorum de la Compañía. Se debe mantener a todo trance en vigor esta Ratio Studiorum.

Molina no cesa y sigue la lucha enconada. Nuevas quejas y apologías suyas llueven al General. Entonces concibe el propósito de publicar aparte su Concordia, para sacar adelante sus doctrinas de la gracia. El General Aquaviva es personalmente favorable a Molina; pero guarda circunspección ante el parecer contrario de las dos Comisiones y las quejas alarmantes de Pérez, que ve un desprestigio de toda la enseñanza de la Compañía en que sus miembros sustentasen tan peligrosas doctrinas. Vuélvese a hacer fuerza sobre los examinadores portugueses; la aprobación ha de obtenerse por voto de la mayoría. El primero es favorable. El del segundo, Carvalho, es por fin arrancado, venciendo todos sus escrúpulos. Molina pide al General que el parecer de Pérez, el tercero, siempre

irreductible, no sea tenido en cuenta. Así Molina obtiene el Imprimatur de la Orden para su Concordia y con él el primer triunfo en la dura lucha por imponer sus doctrinas.

Después de esto, la aprobación de la Inquisición Portuguesa no fué difícil. El Revisor, el teólogo dominico B. de Ferreira, dió su aprobación apenas sin obstáculos, a pesar de una lista de proposiciones censurables que había recibido en secreto de algún miembro de la Compañía. Pero apenas impresa y publicada la Concordia, es suspendida su venta por el Gobernador, Cardenal Alberto. Ello fué motivado por una nueva lista de proposiciones condenables enviada al Cardenal desde Salamanca y que Molina sospechaba procedían del mismo Báñez. Mas a cada nueva censura Molina se enardece y contesta con un memorial de defensa. Fué por fin levantada la suspensión y comenzó a correr la Concordia, entrando también en Castilla.

Parece que hacia 1591, entre los Colegios de los Jesuitas de Castilla, se admitían ya generalmente y se enseñaban las doctrinas de la Concordia. La oposición de los hombres de la primera generación, de orientación netamente tomista, no había sido tan dura como en Portugal, y los partidarios de una dirección doctrinal más libre, con sus campeones Suárez y Vázquez, que enseñaban por entonces en Alcalá, triunfaron más fácilmente. Tal corriente doctrinal inovadora, apenas comenzada a manifestarse, movió a la defensa a los dominicos, paladines de un desarrollo teológico en conformidad siempre con el sistema de Santo Tomás. La lucha comenzó en disputas públicas en Salamanca desde 1582, menudeando rápidamente en incidentes al sustentar los Jesuitas del Colegio de Salamanca públicamente sus tesis. Al conocerse la Concordia en Castilla, Báñez, su adicto y tomista incondicional, el mercedario Zúmel y otros, entre ellos el jesuita Enríquez, dirigieron acusaciones y censuras de proposiciones entresacadas de la Concordia a la Inquisición. Molina, ante el peligro de ver en el Índice su obra, pasó de la defensa al ataque, acusando de Calvinismo a sus enemigos, y componiendo dos Sumas de Herejías de Báñez y Zúmel. La Inquisición trabajaba en secreto sobre los dictámenes de una y otra parte, cada vez más numerosos, entre los que se destacan una *Apología FF. Praedicatorum*, suscrita por todos los teólogos dominicos; pero mientras tanto la lucha se hace cada vez más pública, lo cual movió a muchos a pedir al Papa, avocara toda la contienda, a Roma.

Así nacieron las famosas Congregaciones de *Auxiliis*. Los resultados de éstas no pueden ser más elocuentes. La primera, bajo Clemente VIII, compuesta por jueces imparciales, no pertenecientes a ninguna de las dos Ordenes, en dos procesos diversos dió la misma decisión: prohibición de la Concordia y la 1.^a *Pars* y censura de 61 proposiciones entresacadas de esas obras. "Después de la segunda sentencia de la Congregación, la situación de Molina era extraordinariamente crítica. Si no hubiera tenido consigo toda la Compañía de Jesús, que impulsada por los ataques siempre renovados, había tomado el negocio de Molina como propio su condenación hubiera sido humanamente irremediable" (p. 58). Y, en efecto, Aquaviva movió todos los resortes que estaban a su alcance para evitar el fallo. En especial, se interesó en el asunto a grandes personajes, como la Emperatriz María, el Archiduque Alberto, etc. Esto debió ser no poca parte para mover al Papa a buscar otra tentativa de solución, la controversia, no por vía procesal, sino por

conferencias o disputas públicas entre ambos bandos contendientes. Estas fracasaron y todavía se siguieron un tercero y cuarto fallo condenatorio de la Comisión contra Molina. El mismo día de la tercera condenación moría Molina en Madrid (12 de octubre de 1600).

Mas recusadas y combatidas todas estas decisiones por los Jesuitas, que no perdían la esperanza de ver alejada la sentencia definitiva, Clemente VIII constituyó las famosas Congregaciones Papales, o discusiones tenidas ante una Comisión presidida por el mismo Pontífice. Estas, que se continuaron bajo el Pontificado de Paulo V, y en las que tomaron parte Diego Alvarez y Tomás de Lemos, como defensores de la doctrina tomista, contra los Jesuitas G. de Valencia, Arrúbal y Fernando de la Bastida, terminaron con una sentencia y voto de la mayoría, que abogaba por la condenación de 42 proposiciones de Molina. Sólo el carmelita Bovio venía votando contra toda definición y condenación. Mas la quinta sentencia de la Comisión Papal no determinó todavía a Paulo V a una decisión final. Reunió los Cardenales de la Inquisición a una última deliberación. En ella, mientras los más aconsejaban la condenación de Molina, algunos propusieron la libertad de ambos sistemas o nueva investigación, mientras Belarmino y Du Perron defendían a Molina. El Papa juzgó, en última instancia, que la decisión no era aún necesaria, y disolvió la Comisión, permitiendo libertad de discusión hasta que el asunto estuviera maduro para un fallo definitivo.

"La decisión de 28 de agosto de 1607 no dió al Molinismo ningún derecho de ciudadanía en la Iglesia, pero sí de hospedaje, libertad de movimientos y libertad de acción". "Con ella se impuso el cometido a la ciencia teológica de los siglos posteriores, de preparar, en un mayor esfuerzo por hallar el sentido auténtico de la verdad revelada, la futura definición del problema" (p. 63). Tal es la perspectiva que se abre para el futuro según el juicio moderado con que termina el doctor Stegmüller el relato de estos hechos. Pero la historia arroja una sospecha radical y un eterno sambenito sobre una doctrina y una obra que nace ya tantas veces y con tan variadas sentencias anatematizada.

Subrayemos en toda esta accidentada historia, la oposición—la primera y más ruda—que Molina encontró en los teólogos jesuitas de la primera generación. Estos, formados en el ambiente tradicional de la época, moderado y tomista, vieron en Molina a un innovador que, contra el espíritu y la letra de la *Ratio Studiorum* vigente en la Compañía, se permitía una libertad de opiniones muy peligrosa en tiempos de tanta confusión y herejías. Molina había tenido que defenderse en la primera época de numerosas acusaciones de sus hermanos de Religión, acusaciones dirigidas no sólo contra sus teorías sobre la predestinación y la gracia, sino contra otras doctrinas de Moral francamente laxistas, como la posibilidad de los actos de perfecta contrición con las solas fuerzas de la naturaleza, la licitud del aborto prematuro para evitar la infamia y otros extremos en materia de restitución (p. 71). Serán posteriores molinistas los que inventen el mito del bañezianismo, queriendo ver en Báñez el innovador, y en Molina el teólogo ajustado a los cauces de la tradición tomista. El mismo Molina confiesa en una ocasión no ser su explicación la de Santo Tomás, pero que tiene la ventaja de ser más clara que la de éste.

Entre la extensa documentación de escritos de Molina publicados, figura un

extenso tratado *De Gratia*. No es de él, como nos advierte Stegmüller del error sufrido, y en efecto, su doctrina es plenamente tomista.

Dada la importancia de este primer volumen, esperamos con verdadero interés el segundo, dedicado al estudio interno de las ideas. La preparación del doctor Stegmüller para enjuiciar la evolución histórica de los problemas de la gracia es innegable, como lo ha demostrado en su obra anterior sobre *Vitoria y las doctrinas de la Gracia en la Escuela Salmantina*.

FR. T. URDANOZ, O. P.

JOSEF SANTELER, S. J.: *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin.* (Philosophie und Grenzwissenschaften, B. VII, 2/4 H.)—Felizian Rauch, Innsbruck, 1939. 272 páginas.

He aquí un libro de resultados científicos sorprendentes, tanto que no podíamos creerlo, y para cerciorarnos nos hemos esforzado en leerlo hasta el fin. Todo el mundo daba por descontado hasta ahora que el sistema de Sto. Tomás nada tenía que ver con la teoría platónica de las ideas, a juzgar por las refutaciones del filósofo griego que prodiga hasta la saciedad el Santo en sus obras. ¡Grave error! El jesuita P. Santeler demuestra con gran aparato y seriedad científica que toda la teoría del conocimiento del Santo Doctor, del hilemorfismo, etc., se hallan como embebidas y plenamente saturadas de turbias fuentes platónicas, llevándole a admitir en el fondo el ultrarrealismo platónico y otras graves desviaciones del sano pensamiento filosófico, casi en oposición con la doctrina revelada. Ciertamente que el Sto. Doctor ha hecho grandes esfuerzos por seguir el justo medio, y hay en sus doctrinas excelentes puntos de apoyo para la solución del realismo moderado. Pero tales conatos han sido ahogados por esos falsos principios de la especulación griega que en él pesaban con fuerza irresistible, y, desgraciadamente, el estudio objetivo de sus escritos demuestra que "Sto. Tomás no ha superado el platonismo. Así ni más ni menos.

Ante todo, vengamos a su doctrina del origen de las ideas por el *entendimiento agente*. La existencia de éste la funda el Sto. Doctor en dos postulados. El uno; que las cosas materiales no son inteligibles en acto. ¿De dónde este supuesto nunca probado por Sto. Tomás de que sólo lo inmaterial es cognoscible y que nada corpóreo, nada singular sensible, puede llegar a nuestra inteligencia? Es el influjo de la antigua idea de Platón de la *incognoscibilidad de la materia*. Según éste, la materia es increada, no proviene de Dios, y por lo tanto, nada tiene de racional, de cognoscible, es principio de confusión. Sto. Tomás, con Aristóteles, ha admitido inconscientemente y hace uso constante de esta idea pagana.

El otro principio es el de la pasividad del entendimiento posible. Santeler lo interpreta de una pasividad absoluta, no sólo de la indeterminación o potencialidad respecto al acto segundo, al objeto, y dice que repugna a la experiencia vulgar de la inteligencia como principio de espontaneidad, de actividad elevada. También esta idea del conocimiento como simple *pati*—pasión, recepción de especies o formas—es nada más el antiguo concepto platónico de la *participación*.

Con esto se revela el autor como el gran genealogista de las doctrinas. ¿A

qué viene, continúa, toda esa máquina complicada de fantasmas y entendimiento agente, cuando nuestra razón se dirige espontáneamente a las cosas y las aprende en sí mismas?

Pero aún hay más; toda la teoría tomista del conocimiento está dominada por el principio de que el modo de ser corresponde al modo de entender, de que el objeto debe proporcionarse a la potencia intelectiva. Esto tiene su raíz en el concepto platónico de la absoluta asimilación entre el cognoscente y las formas conocidas, según afirmaba con los antiguos: Las cosas iguales se conocen por elementos iguales. Otro punto de partida en Sto. Tomás es la otra teoría platónica de que sólo puede haber ciencia de lo universal y necesario, y el mundo de lo universal y necesario es el mundo de las ideas. Queda, pues, excluido de la ciencia el vasto campo de las cosas materiales.

Felizmente, de tal abstractismo estéril se ha librado la Filosofía moderna, que tiende a formar ciencias de lo real y concreto, como la Historia y la Geografía. Pero Sto. Tomás procedía en los supuestos mencionados, tenidos por inconcusos, y de ahí su teoría de la abstracción intelectiva. La potencia intelectiva es inmaterial. Imposible salvar el paralelismo ontológico entre objeto y potencia si el entendimiento conociera lo material y concreto. Por eso repite tanto Sto. Tomás (según Santeler) que el entendimiento abstrae *la forma universal de la materia individual*, es decir, conoce la forma universal en el objeto corpóreo, *pero sin la materia*. Y siendo al materia el principio de individuación, queda la forma universal, una vez separada de esos objetos singulares por una abstracción intelectiva que de hecho no es sino parcial. El contenido de nuestro conocimiento es, en sustancia, el mismo para Sto. Tomás que para Platón: las ideas o formas inmateriales. Y aplicada la ley del riguroso paralelismo entre objeto y potencia, base de la noética tomista, síguese "aunque en una forma atenuada, el ultrarrealismo en el problema de los universales, ya que el universal se da por separación de la parte material, realmente distinta, de la forma, lo que incluye por necesidad la existencia de la forma como parte universal en el compuesto" (p. 154). El mundo platónico de las ideas subsistentes, universales *a parte rei*, permanece invariable en el fondo del sistema de Sto. Tomás. Para llegar a tan inauditas afirmaciones, no repara Santader en la interpretación más arbitraria de los textos. Si a renglón seguido del texto de la I p. q. 85 a. 1, sobre la abstracción de la forma universal, Sto. Tomás explica cómo ha de entenderse esta forma, expresión equivalente a esencia abstracta o especie, que por lo tanto incluye la materia común, nuestro fiel intérprete tacha al Sto. Doctor de *amnesia*, pues que incurre en un olvido lamentable de lo ya expuesto en el cuerpo del artículo.

Hay algo, pues, inmaterial en los seres corpóreos, la forma universal, que es lo que conoce nuestra inteligencia. El otro componente de los cuerpos, la materia, queda totalmente fuera del campo visual de la razón. Así queda consagrada por Sto. Tomás—cree Santeler—la concepción platónica de la incognoscibilidad de lo material y concreto. Para llegar a tal deducción ha incurrido nuestro autor en la confusión lamentable de aplicar a las diferencias individuales o notas singulares —a la materia segunda—lo que Sto. Tomás dice de la materia prima, que es sólo cognoscible por orden a la forma. Pero no importa.

A la universalidad de las formas va unida su *necesidad*. Y la materia es lo

que se destruye y se muda. La contingencia del principio material no puede afectar en nada a las formas, que son incorruptibles, deduce el autor, confundiendo otra vez "ser principio de la contingencia" con ser lo único contingente en el mundo. *Formae et species non corrumpuntur per se*, y en esta sentencia del Angélico ve Santeler expresada la idea de que las formas de los seres corpóreos no están sujetas a generación y corrupción (1). Y que a las formas les compete la existencia necesariamente (p. 197 sgts.) No es extraño, pues, que llegue a formular dudas sobre la armonía y coherencia de estas supuestas doctrinas de Sto. Tomás con los datos de la revelación. Ciertamente Sto. Tomás admite la creación de la materia. Mas ¿cómo conciliar el carácter de necesidad que atribuye a uno de los componentes—la forma—con la verdad revelada de que Dios es el único Ser necesario, y el mundo creado, todo él contingente? (pp 203-4).

La doctrina tomista del principio de individualización no recibe mayor favor en la hermenéutica de Santeler. Dada la universalidad de la forma en el compuesto—ya que el axioma *forma limitatur per materiam* no puede significar sino un aprisionamiento de la forma por la materia, sin recibir aquélla nada individual intrínseco—"la individualidad queda reducida a un ribete muy exterior del ser corporal, a un accidente de la cantidad" (p. 270. ¡Mares de Ecoto! Si las afirmaciones tajantes de Sto. Tomás de que el entendimiento conoce el singular, se resisten a ser encuadradas en esta exégesis, Santeler se apresura a rechazar todas las formas de explicación dadas por los comentaristas a este conocimiento indirecto del singular, como inarmonizables con el supremo principio gnoseológico del Sto. Doctor. Sólo que la interpretación que se empeña en dar el escritor jesuita al tal principio es enormemente equivocada. No es su sentido el de "un paralelismo ontológico entre la facultad de conocer y su objeto. La inteligencia—potencia inmaterial—no es que necesite conocer algo inmaterial en los seres corpóreos, noscente ad modum cognoscentis", tal es la expresión genuína y vulgarísima del principio, no que el modo de ser del objeto sea igual al modo de entender.

Si tal es la actitud de crítica superioridad del autor respecto a Sto. Tomás, habrá derecho a esperar de él una solución más cumplida al problema. Mas la solución que apunta revela una marcada tendencia materialista. El entendimiento, dice, no necesita de una complicada máquina para ponerse en contacto con las cosas materiales, su objeto propio. Siendo el alma humana a la vez asiento de facultades sensibles y espirituales, pueden las cosas, mediante la excitación sensible, afectar al espíritu y éste, con su actividad espontánea, dirigirse a ellas y aprehender directamente lo corporal (p. 254). Ahora bien, si no quiere el autor incurrir en lo mismo que tanto acusa a Santo Tomás, habrá de decir que las cosas se presentan e impresionan al espíritu en su mismo ser concreto, en sus contornos individuales. Y entonces no vemos cómo se va a distinguir el contenido de la aprehensión intelectual, las ideas, de las imágenes sensibles. Habría que negar las ideas universales y reducir todo conocimiento intelectual a lo individual y concreto, como hacen los sensistas y positivistas.

Y prescindimos de los curiosos razonamientos que Santeler ensarta para salvar la necesidad—y por tanto la certeza—en el conocimiento de los singulares, objeto exclusivo de la ciencia "según la concepción moderna (p. 167 sgts.). La lógica tradicional enseña que el modo de contingencia conviene necesariamente a

los seres contingentes, o les atribuía una necesidad hipotética, pues mientras existan, no pueden no existir. He aquí un *mínimum* de necesidad, que salva la certeza de estas ciencias. ¿Qué más queremos? Y según algunas de sus elucubraciones, nuestro conocimiento intelectual—*eminentemente intuitivo*—tendrá algo de aquella ciencia de visión por la que todos los singulares contingentes están sometidos infaliblemente al conocimiento divino (!). Sobre esto huelgan comentarios.

En resumen, lo que se nos da en el presente libro no es una interpretación, sino *verdadera deformación* de doctrinas de Sto. Tomás. Es preciso penetrar más en el pensamiento de Sto. Tomás, percibir la armonía interna de su sistema, para no dejarse llevar por aparentes contradicciones de expresión. Más comprensión de sus ideas y estudio profundo de sus doctrinas deseamos a Santeler para que llegue a “superar” su juicio acerca del Platonismo en Sto. Tomás.

El autor, con este libro, se revela digno continuador de la tendencia tan sistemáticamente antitomista que vienen sosteniendo obras de esta Colección editada por el Instituto de Filosofía *Escolástica* de Innsbruck, y está representada sobre todo por *Fuetscher S. J., Stufler S. J., Mitterer, Schwamm*, etc. Pero no sabemos cómo se pueden conciliar tales ataques a las bases mismas del edificio doctrinal tomista, con las normas pontificias sobre la obligación de seguir los principios y método de Sto. Tomás.

T. URDANOZ

KARL RAHNER: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.*—Felizian Rauch, Innsbruck, 1399, páginas 296.

Espíritu en el mundo o la Metafísica del conocimiento limitado. Este libro, con título tan sugestivo, presenta frente a una moderna filosofía existencialista, que, incapaz de remontarse a la esfera de lo extracósmico, habla de un espíritu limitado inmanente al mundo, la amplia concepción de Sto. Tomás de cómo este espíritu encerrado en los estrechos límites del cuerpo, puede sin embargo transcender con su conocimiento lo material y vislumbrar bajo el tupido velo de las formas sensibles el mundo de lo suprasensible. Pero a nosotros más bien se nos antoja una verdadera réplica a la obra anterior de Santeler. Se ocupa, en efecto, de los mismos temas, pero con directrices y espíritu muy distintos, que son el espíritu y orientación tomistas. Ya el artículo de la Suma (I p. q. 84 a. 7) puesto al frente del libro y analizado al detalle—la obra aparece como un comentario a dicho artículo—son un mentís rotundo a todas las teorías que atribuía Santeler al Sto. Doctor. Aquí podrá darse cuenta el escritor jesuita del sentido y valor que tiene la función del entendimiento agente en la síntesis gnoseológica de Santo Tomás—él es el que constituye la verdadera espontaneidad del espíritu, “la estructura o actividad apriorística de la inteligencia que fecunda e ilumina *el material aposteriorístico de la inteligencia*—, de la verdad sobre el conocimiento del singular material, no tan desdeñado por el Angélico como Santeler creía, y sobre el significado de esa *forma* universal abstraída por el entendimiento, que a tantas tergiversaciones le indujo. Forma en ese contexto de la Suma es sinóni-

mo de ser; es el contenido de la atribución de todo juicio, que se dice de algo considerado como potencial y material.

Y a fe que no se contenta Rahner con un sencillo parafraseo de textos tomistas, sino revela un esfuerzo profundo por comprender todo el sentido y alcance de las doctrinas tomistas, haciendo alarde de un verdadero *virtuosismo especulativo*, tal vez demasiado sutilizado por el noble afán de presentarlas bajo un ropaje y estilo de filosofía modernizada.

Libros como éste con los que contribuyen a renovar y hasta desarrollar la *Filosofía Escolástica* en el espíritu y dirección tomistas, y con los que deseamos ver enriquecida la benemérita Editorial Felizian Rauch.

T. U.

Catálogo de la Casa Editorial Luis Gili.—Hemos recibido el Catálogo completo de esta Casa, en el que se reseñan sus tan interesantes producciones de los últimos años y las recentísimas novedades, junto con las obras que tiene en prensa y en preparación; entre éstas queremos señalar dos: el "Manual de Filosofía Tomista", del Dr. Enrique Collin, Pbro., y "El Espíritu santificador (Curso de conferencias sobre la vida sobrenatural) del P. Vicente Savarese, S. J.

Será enviado gratis a quien lo solicite. Pídase a Luis Gili, editor, Córcega, 415 (9), Barcelona.

Historia de la Cruzada Española.—Tomo IX. Ediciones Españolas. Madrid, 1940.

Con el IX tomo de la "Historia de la Cruzada Española", termina el largo y agitado período que la Empresa editora de estas publicaciones ha considerado como un prólogo indispensable, bautizado con el nombre de "Años precursores". Son en efecto precursores y aciagos esos años que van de julio de 1909—hogueras de la Semana trágica de Barcelona—a julio de 1936—asesinato de Calvo Sotelo. En su transcurso se elabora el proceso dramático de la Revolución, que un vidente elocuentísimo—don Juan Vázquez de Mella—anuncia en trenos apocalípticos que parecen sacados de la Biblia.

Se acaba la crónica aleccionadora con un volumen que supera en interés histórico a todos los otros. Porque los primeros seis meses de 1936, que son los que narran, están ya impregnados de olor a pólvora. No se sabe bien si la paz acaba en estos meses o la guerra civil empieza. Porque durante ellos los españoles viven ya como en un campamento, con las armas dispuestas y con moral y atmósfera de lucha.

En la ágil y amena narración se ve nacer al Frente Popular, cuyo código redacta el abogado de millonarios y grandes empresas, Felipe Sánchez Román, sobre el papel-falsilla que los comunistas han traído de Moscú como una imposición del clan soviético. Y ya los acontecimientos se precipitan con ímpetu y con fragor de cataratas. Las elecciones del 16 de febrero, cuyos resultados se desnaturalizan, como se hizo con las del 12 de abril del 31, sirven de pretexto para el

asalto del Poder por los partidos firmantes del pacto. Azaña es nuevamente árbitro de los destinos del país y se dispone a ensayar en su carne doliente, sus sueños de megalómano exacerbado.

Por las páginas de este tomo pasa todo el lacerante dolor, de España en estos días; las cárceles que se vacían de delincuentes natos y que se llenan de patriotas; la ola de fuego sacrílego que abrasa el país y que consume monasterios e iglesias; la cacería humana que es el espectáculo que se da a diario en todas las calles; la invasión de fincas; la inseguridad de los caminos que invaden patrullas de pistoleros que cobran a los coches un vergonzoso tributo, que según ellos se destina al Socorro Rojo Internacional. Y como una única nota consoladora, el valor con que Calvo Sotelo y Gil Robles denuncian estos métodos de crimen en las Cortes, conscientes de que su gesto armará manos homicidas, como anuncian cínicamente, con luz y taquígrafo, Galarza y la Pasionaria.

Meses de pesadilla que se querría no haber vivido, pero que es necesario olvidar para que la lección histórica surta sus efectos moralizadores. La "Historia de la Cruzada Española" cumple un deber patriótico al poner ante los ojos del país aún convaleciente, la hoja clínica de sus sufrimientos, para que nunca puedan volver a darse los hechos que los originaron.

Entre la verídica y en muchos de los casos, inédita documentación que contiene este tomo, figura la referente a la iniciación del complot militar, a las primeras entrevistas de Franco con Mola y con los demás generales patriotas, a su toma de contacto con José Antonio Primo de Rivera y los tradicionalistas; a la incesante labor del jefe de Falange Española para aunar la iniciativa militar, el esfuerzo civil; y la reproducción del manifiesto clandestino que dirigió a los militares.

Termina este tomo IX con un capítulo de patetismo difícilmente superable; el asesinato de Calvo Sotelo, descrito y revivido con una dolorosa minuciosidad, desde que se incubaba en el salón de sesiones del Congreso, hasta que se realiza entre las sombras de la noche. Puede afirmarse que esta versión de la "Historia de la Cruzada Española" es la más verídica, la más completa y la más emotiva de cuantas se han escrito. Al rigor histórico se une la perfección literaria que ha presidido este trabajo.

Y es tan aleccionador, y justifica con tan aplastante lógica e irrefutables razones el Alzamiento de España, que entendemos que este tomo debiera de ser lectura obligada de todos los españoles y declarado de utilidad nacional.

Magníficas ilustraciones y docenas de fotografías interesantísimas, avaloran la parte tipográfica, esmeradísima. El relato de "los años precursores" acaban con el mismo decoro y la suma de aciertos con que empezó. Ya el próximo tomo se referirá a la guerra propiamente dicha. Y como se comprenderá fácilmente el interés de la narración irá en aumento. Se abre la parte épica de esta Historia.

LIBROS RECIBIDOS

- GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO: *Santa Gema Galgani*. Versión española por el R. P. Eleuterio de la Inmaculada Concepción, Pasionista.—276 págs.—Pía Sociedad de San Pablo para el Apostolado de la Prensa. Ribera Botica Vieja, 26. Bilbao-Deusto.
- SANCHEZ MARTIN, M. I. Sr. D. Emilio: *El P. Villada y la venida de Santiago a España*. 98 págs.—3 pesetas.—Librería del S. Corazón de Jesús, Queipo de Llano, 17. Valladolid. 1940.
- GIANNOTTI, Alfredo: *L'Antinomia dell'Atto*.—286 páginas, 22 liras.—“La Nuova Italia”, Editrice. Firenze. 1940.
- DENTI, M. A.: *Scienza e Filosofia in Meyerson*.—VII-371 págs., 20 liras.—“La Nuova Italia”. Editrice. Firenze. 1940.
- BIANCHI: *Il problema religioso in Giovanni Gentile*.—129 págs., 10 liras.—“La Nuova Italia”. Editrice. Firenze. 1940.
- RAMOS: *Nuestros padres en la Fe*.—166 págs. 1'75 pesos argentinos. Editorial Difusión. Buenos Aires. 1940.
- VEGAS LATAPIE, Eugenio: *Escritos políticos*.—260 págs., 8 ptas.—“Ediciones FAX”. Madrid. 1940.
- PINARD DE LA BOULLAYE: *El Estudio comparado de las Religiones*.—Tomo I: Su historia en el mundo occidental, 28 × 20 cms. 548 páginas, 45 ptas.—“Ediciones FAX”. Madrid. 1940.
- SARDINHA, Antonio: *La Alianza peninsular*.—XLVIII-480 págs., 10 pesetas.—“Ediciones FAX”. Madrid. 1940.
- CERECEDA: *Historia del Imperio Español y de la Hispanidad*.—282 páginas, 10 ptas.—Editorial “Razón y Fe”. Madrid. 1940.
- MATEO, Andrés María: *Yo soy el Camino Evangelionario anual*.—419 páginas, 20 ptas.—Afrodisio Aguado. Madrid. 1940.

En esta Sección anunciaremos los libros que se nos remitan por sus autores o por las Editoriales. Las obras que por su importancia merezcan, a juicio de la Redacción, un interés más especial serán reseñadas en las secciones de Bibliografía o de Boletines.

- BASCUÑANA LLOPEZ: *Exposición y crítica de la Fenomenología de Edmundo Husserl*.—62 págs.—Seminario Conciliar. Barcelona. 1940.
Catálogo de la Biblioteca circulante "Antonio Agustín". Tarragona. 1940.
- WITTMANN: *Die moderne Wertethik historisch untersucht und kritisch geprüft*.—VII-362 págs. 12 y 14 marcos.—Aschendorff Verlag. Münster (Alemania). 1940.
- BRICEÑO-IRAGORRI: *Trayectoria y Tránsito de Caracciolo Parra*.—(1901-1939). 16 págs.—San José de Costa Rica. 1940.
- MADARIAGA, María de: *Buscando tus huellas*.—73 págs., 15 ptas.—Almagro, 12. Madrid. 1940.
- POMELLO: *Il Conte Cesare Balbo, uomo di pensiero e d'azione*.—234 páginas, 12 liras.—Cavalleri, Como. 1939.
- IVES SIMON: *Nature and functions of Authority*.—78 págs.—Marquette University Press.—Milwaukee, Wisconsin (U. S. A.). 1940.
- PEGIS: *Saint Thomas and the Greeks*.—107 págs.—Marquette University Press. 1940.
- KILB: *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero*.—100 págs.—Herder Verlag, Freiburg im Breisgau. (Alemania). 1940.
- NEVEUT: *Les multiples grâces de Dieu*.—375 págs.—Imprimerie moderne, 6, Rue Guy-de-Veyre. Aurillac. 1940.
- HEREDIA: *Memoria de un repórter de los tiempos de Cristo*.—415 págs. Editorial Mosca Hnos. Montevideo. 1940.
- BUIL: *¿Sabes quién es Jesús?*—100 págs.—Mosca Hnos. Montevideo. 1940.
- Voces de Hispanidad*. Ciclo de Conferencias.—220 págs., 6 ptas.—Asociación Cultural Hispano Americana. Madrid. 1940.
- SCHEEBEN: *Les merveilles de la grâce Divine*.—530 págs.—Desclée de Brouwer, París 1940.

INDICES DEL TOMO QUINCUAGESIMO NOVENO

AÑO 1949

I. INDICES GENERALES

PAGS.

ARTICULOS DE FONDO

ALCORTA, D. Ignacio: <i>Una Nueva Edad. La mentalidad mecanicista y el Renacimiento</i>	157
BELTRAN DE HEREDIA, P. Vicente: <i>Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, 6, 129, 316 y</i>	554
BERECIBAR, P. Vicente: <i>Vaticinio de Emmanuel</i>	311
BORDOY-TORRENS, D. Pedro: <i>Técnicas divergentes en la redacción del Breviloquio de San Buenaventura</i>	442
CEUPPENS, P. F.: <i>De Sacramentorum Institutione</i>	302
COSTA, P. Valentín: <i>La Biblia de Monserrat</i>	285
GETINO, P. Luis: <i>Sillares para la reconstrucción de España</i>	171
GUADARRAMA, P. José: <i>Estado actual del mundo musulmán</i>	44
LECLERCQ, Dom. J.: <i>La Realeza de Cristo en las obras de Santo Tomás</i>	144
MENENDEZ-REIGADA, P. Ignacio: <i>Necesidad de los dones del Espíritu Santo</i>	257 y 505
MENENDEZ-REIGADA, P. Albino: <i>Justicia social</i>	389
PERANCHO, P. Tomás: <i>La obra de Salazar</i>	24
R. S.: <i>Escritos de la M. Rafols</i>	452
URDANOZ, P. Teófilo: <i>La necesidad de la Fe explícita para salvarse, según los Teólogos de la Escuela salmantina</i>	398 y 597

BOLETINES

<i>Boletín de la Sagrada Escritura</i> , por el P. Vicente Brecibar . 189 y	597
---	-----

CRONICAS

ACTUALIDAD ESPAÑOLA, por el P. Antonio Carrión	64 y 208
" <i>La Primera Semana Bíblica Española</i> , por el P. Alberto Colunga	463
" <i>El Cardenal Gomá. In Memoriam</i> , por Fr. J. M.	467
" <i>La inauguración de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca</i> , por el P. Guillermo Fraile.	582
" <i>Béjar en el aspecto industrial, histórico y actual</i> , por D. José Gómez-Rodulfo	588

	PAGS.
ACTUALIDAD EXTRANJERA: <i>India</i> , por el P. Emilio de la Sagrada Familia	85
" " <i>Islas Filipinas</i> por el P. Ciriaco Pedrosa	350
" " <i>España en Oriente</i> , por el P. Antonio G. Figar	108 y 337

CRITICA DE LIBROS

BIBLIOGGAFIA	119, 235, 356, 437 y 618
--------------------	--------------------------

II. INDICE DE AUTORES CRITICADOS

	PAGS.		PAGS.
ABEL: <i>Geographie de la Palestine</i> . Tome III: <i>Geographie politique</i>	193	tilla	256
ALTES ESCRIBA: <i>Raymundo Sibiuda y su sistema apologético</i>	366	BRASILLACH: <i>Histoire de la Guerre d'Espagne</i>	243
ALAMEDA, O. S. B.: <i>La Virgen en la Biblia y en la primitiva Iglesia</i>	372	BRAUN: <i>Le Linceuil de Turin et l'Evangile de S. Jean</i>	476
ANDREA: <i>El Evangelio y la actualidad</i>	490	BRUNNER: <i>Ideario filosófico</i>	
ANDRES MARCOS, Teodoro: <i>Más sobre Vitoria y Carlos V en la Soberanía hispano-americana</i>	120	BUIL: <i>Vida de N. S. Jesucristo</i>	376
ALBARES: <i>Misa pro Populo</i>	489	BUSQUET - GARCIA BAYON: <i>Thesaurus Confessarii</i> ..	
ANIZAN: <i>La Clef patristique des Paraboles</i>	204	CAMPANELLA: " <i>Quod remniscentur</i> ..."	251
ARCONADA, R. S. J.: <i>Ecclesiae Psalmi Poenitentiales</i>	617	CANTERA: <i>The Beginning of Wisdom</i>	371
AUGE: <i>Isaías, II, cap. XL-LXVI</i> . (Edición catalana de Monserrat)	621	CHARLES: <i>¿Qué es la Biblia?</i>	368
BAETEMAN: <i>Breves respuestas a las objeciones contra la Religión</i>	634	CHARLES: <i>Rascime et Catholicisme</i>	381
BELTRAN DE HEREDIA: <i>Historia de la Reforma de la Provincia de España</i> ..	362	CEUPPENS, O. P.: <i>Theologia Biblica</i> . Vol. I: <i>De Deo Uno</i> . Vol. II: <i>De Sanctissima Trinitate</i>	638
BERRUETA: <i>Isabel de Cas-</i>		CIPROTTI, Pius: <i>De prole legitima vel illegitima in iure canonico vigente</i> ..	374
		CONCHA ESPINA: <i>Casilda de Toledo</i>	497
		Consultationes Iuris Canonici. Vol. II	245
		CONWAY: <i>Buzón de pregun-</i>	

	PAGS.		PAGS.
tas...	473	mo ...	632
CUADRA: Breviario Imperial	492	GETINO: Santo Domingo de	
DE LA COSTA: "Videte Vo-		Guzmán ...	240
cationem vestram" ...	502	GIORDANI, Higinio: Signo	
DEMAN: Construction de la		de contradicción ...	245
Paix ...	491	GOMA Y TOMAS, Card.: Lec-	
DEMARET: Indulgences à		ciones de la guerra y de-	
l'usage de tous les fideles	380	beres de la paz ...	119
EICHRODT: Theologie des		GOMA, Cardenal: Por Dios	
Alten Testaments...	623	y por España ...	377
EISENHOFER: Litúrgica ca-		GONON: Pour la Paix ...	385
tólica ...	628	GONZALEZ OLIVEROS: Hu-	
El ideal y la vida. Divisas y		manismo frente a Comu-	
pensamientos ...	481	nismo...	238
ENTRAMBASAGUAS: Sto. Do-		GOÑI Y ECHEVARRIA: Gra-	
mingo de la Calzada ...	498	mática latino teórico-prác-	
ESPINOS, Víctor: El Molino		tica...	378
del misterio ...	492	Goy: El Espino y su co-	
ESTEBAN ROMERO: Don Fer-		marca ...	483
nando Colón ...	386	GRABMANN: Historia de la	
FERNANDEZ, Andrés: Co-		Teología Católica ...	377
mentarius in Librum Io-		GROS Y RAGUER: San Jeró-	
sue...	612	nimo ...	383
FERNANDEZ, Andrés, S. J.:		HEGEL: La Phénoménolo-	
Problemas de topografía		gie de l'esprit ...	250
palestinense ...	614	HESCHEL: Die Prophetie...	250
FERNANDEZ RUIZ: Eugene-		Historia de la Cruzada Es-	
sia y esterilidad ...	488	pañola ...	246, 356 y 494
FERNANDEZ: David, fugiti-		HUGONIS: A. ST. CHARO:	
vo y triunfador ...	370	Tractus super Misam, seu	
FIGAR, O. P.: Por la Revo-		Speculum Ecclesiae ...	624
lución...	371	INSTITUTO GALLACH: His-	
FILTHAUT: Roland von Cre-		toria de España ...	375
mona und die Anfänge der		JUNYENT: La Iglesia ...	254
Scholastik im Prelingeror-		JURETSCHKE: Das Fran-	
den...	126	kreichblid in modernen	
FINN: Percy Winn ...	633	Spanien ...	237
GALUA: Futura grandeza de		KARL ADAM: Cristo nuestro	
España ...	243	hermano ...	476
GARCIA DE CASTRO: Me-		La constitución de la Socie-	
néndez Pelayo ...	473	dad y del Estado según	
GARCIA MORENTE: Idea de		la doctrina de la Igle-	
la Hispanidad...	125	sia. (Encíclicas de León	
GEMELLI: El Franciscanis-		XIII)...	481

PAGS.	PAGS.
LEIMBACH, Dr.: Die Bücher Samuel 615	bier, Precurseur de l'Ac- tion Catholique 367
LERCHER: Ewige Heimat... 480	Miscellanea philosophica
LERCHER - SCHLAGENHAU- FEN: Institutiones Theo- logiae Dogmaticae. Vol. I	R. P. Josepho Gredt obla- ta. (Studia Anselmiana, fas. VII-VII)... .. 485
LUDWIG OTT: Untersuchun- gen zur Theologischen Briefliteratur der Früh- scholatik 236	MOLINA: Alejandro Vene- gas, Estudios y Recuer- dos 478
LUENGO: Santo Toribio, obispo de Astorga 240	MOLINA: Discursos univer- sitarios... .. 478
LUMBRERAS: Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae. VII: De Fide. X: De Justitia. 242	MONLEON: Un alma de Ac- ción Católica 385
MANZANARES: Caminos de Castilla... .. 633	MONTALBAN, S. J.: Manual de Historia de las Misio- nes... .. 339
MARCH, José M., S. J.: La Traducción de la Biblia, publicada por Torres Amat es sustancialmente la del P. Petisco... .. 190	MONTES, Eugenio: El via- jero y su sombra... .. 497
MARIN NEGUERUELA: Lec- Lecciones de Apologética. 256	MORAN: Mapa histórico de la Provincia de Salaman- ca 482
MARQUES DE LOZOYA: San- tiago, Patrón de España. 497	MORENO MORA: La Iglesia Católica a través del Apo- calipsis y de la Historia ... 478
MARTINEZ: "Credo Sanc- tam Ecclesiam Catholi- cam" 373	MOŠANE: Mieke 491
MENENDEZ - REIGADA: Mu- jeres de España... .. 479	MUÑOYERRO: Moral médica en los Sacramentos de la Iglesia... .. 501
MENENDEZ-REIGADA, Fr. Al- bino: La Ley del Traba- jo y del descanso... .. 382	NASZALYI: Doctrina Fran- cisci de Vitoria de Statu. 241
MENENDEZ-REIGADA, P. Al- bino: El P. Cueto, Obis- po de Canarias 244	OCERIN JAUREGUI: El mes de María 381
MENENDEZ - REIGADA: Los caminos de la dicha 629	OGGIONI: La "Filosofía pri- ma" de Aristotele. Sag- gio di ricostruzione e di interpretazione 363
MENENDEZ RUA: Reseña histórica del Santuario de Santa Rosa de Lima ... 478	OLGIATI: Carlos Matthey ... 503
MILLOT: Monsigneur Gi-	OMBLINE: Jeanne Jugan ... 384
	OTILIO DEL NIÑO JESUS: San Juan de la Cruz ... 383
	OTTO: San Ignacio de Lo- yola 483
	PALMES: Pedagogía Univer- sitaria... .. 498

PAGS.	PAGS.
PADOVANI: La Filosofía de- lla Religione e il proble- ma della vita 253	SCHÜLLER: Triple serie de homilías 633
PÉREZ DE URBEL: San Pa- blo, Apóstol de las Gen- tes 644	SERRANO Y SERRANO: El Fuero del Trabajo, Doc- trina y Comentario 368
PÉREZ DE URBEL: In terra Pax 483	SILVERIO DE SANTA TERE- SA: Santa Teresa de Je- sús... .. 240
PINI: Mussolini 386	SIMON-PRADO: Paelectiones biblicae ad usum schola- rum. Vetus Testamentum. Liber alter. De Veteris Testamenti Doctrina, sive de Libris didacticis V. T. 605
PLA Y DENIEL, Excmo. y Rvdmo.: El triunfo de la Ciudad de Dios y la Resurrección de España. Carta Pastoral 387	SIMON-PRADO, S. SS. R.: Praelectiones biblicae. Ve- tus Testamentum, I 605
PLESSIS: Les derniers Temps d'après l'Apoca- lipse. Tomo III de Le sens de l'Histoire 477	SIMETERRE: La Theorie so- cratique de la Vertu- Science selon les "Memo- rables" de Xenophon ... 255
PRIETO: Cómo funciona nuestro sistema nervioso. 490	SIWEKS La structure logi- que de l'induction 482
RESTREPO: Corporativismo. 239	SOLANES: San Francisco Ja- vier 482
RODRIGUEZ Y LOREDO: Mé- todos en la organización de la Catequesis 370	SOLANES: San Luis Gonza- ga 482
SAINT ALBAN: Pie XI... .. 380	SOLARES: San Ignacio de Loyola 383
SALVADOR: Jurisdictionis suppletio ab Ecclesia in errore communi 244	ST. AMOUR: A Study of the villancico up to Lope de Vega 502
SAN ROMAN: Por la Higie- ne de la Raza. ¿Conti- nencia? ¿Sensualismo? ... 487	STEIDLE: Patrologia 562
SANTA TERESA DE JESUS: Libro de las Fundacio- nes... .. 482	The Annual of the Ameri- can Schools of Oriental Research. Vol. XV 198
SARABIA: La Primera Co- muni6n 380	THIEBAUD: La uni6n con Dios, según las cartas es- pirituales de Dom Colum- ba Marmion... .. 374
SARABIA: España ¿es cató- lica? 379	THIRY, Leo, O. S. B.: Spe- culativum et practicum se- cundum S. Thomam. Stu- dia Anselmiana, núm. 9. 234
SARABIA: Libro del Solda- do 384	
SAZ... El ideal del joven ... 482	
SCHEURMANN, O. F. M.: Exemption nach gelten- dem kilchlichen Recht ... 366	

PAGS.	PAGS.
THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS: Scripta philosophica. Commentaria in Praedicamenta Aristotelis. (Edición Laurent, O. P.) 485	VALLEJO NAJERA: Eugamia, Selección de novios 489
TOMAS, Mariano: San Juan de Dios 240	VAN HOVE: Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici 373
TONGUEDEC: Mirad a vuestra Madre... .. 481	VELA: Versus latini hispana metrica confecti 381
Tous: San José de Calasanz 82	VINCENT: René Bazin... .. 379
TSCHIPKE: Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit 500	WALZ, O. P.: Studi domesticani 365
Un Seminario mártir. Notas biográficas e históricas del Seminario conciliar de Barcelona durante el período rojo 50	WALZ, O. P.: Studi storiografici... .. 484
VALBUENA: Sociological Aspects of Problem of Poverty in the Philippine Islands 375	WEISER: Die Psalmen 618
	WEISWEILER: Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken 236
	ZAPELENA, S. J.: De Ecclesia Christi... .. 253
	ZUBIZARRETA: Theologia Dogmatico-scholastica, ad mentem S. Thomae Aquinatis

NIHIL OBSTAT

Dr. Franciscus Ramos, Censor

IMPRIMATUR

† *HENRICUS, Episcopus Salmantinus*

Francisco José Dölger († 17 - X - 1940)

Han aparecido en nuestra Editorial las siguientes obras de Francisco José Dölger.

IXΘΥΟ Tomo I: El símbolo del pez en los primeros siglos del cristianismo. 2.^a edición aumentada. 1928. Precio 19,80 marcos. En tela, 23,40.

Tomo II y III: El pez sagrado en las antiguas religiones y en el cristianismo. Tomo II: Textos 1922.

Tomo III: Láminas del tomo II. Precio en total, 37,80 marcos. Tela, 45. Precio del tomo III, 22,50. En tela, 26,10.

Tomos IV y V: Documentos sobre el pez sagrado en el arte plástica, pintura y miniatura de los primeros siglos del cristianismo. Tomo IV: Láminas 1928. Precio, 25,20 marcos. En tela, 28,80. Tomo V: Texto del tomo IV,

Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit.

(Aparte de **IXΘΥΟ** "El pez Sagrado", tomo II), 1922. Páginas XII-112. Con cuatro láminas Precio marcos, 4,50. Encuadernado, 5,85.

Die Söhne der Gerechtigkeit und der Schwarze.

Estudios de Historia de las religiones sobre las promesas de Bautismo. (Agotado al presente).

Sol Salutis. Oración y canto en la Antigüedad cristiana. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Fasc. 16-17). Página XII-488, 2.^a edición 1925. (1.^a 1920). Precio marcos 15,50. En cuadernado 17,10.

Antike und Christentum. Estudios sobre Historia de la Cultura y de las Religiones. Publicación trimestral. Precio de cada fascículo, 3,75 marcos. Tomo I-II, 13,50. Encuadernado, 15,75. Tomo III-V, 15. Encuadernado, 17,50. Del tomo VI quedan los fascículos 1 y 2. (3 en imprenta).

Pisciculi. Estudios sobre la Religión y Cultura de la Antigüedad. Homenaje a Francisco José Dölger en el 60 año de su nacimiento, ofrecido por sus amigos, admiradores y discípulos. Publicado por Teodoro Klauser y Adolfo Rücker. Con 8 láminas y una plancha de Dölger. Págs. 350. Precio: En rústica, 16, marcos. Encuadernado, 18,75.

Pedidos en todas las Librerías.

VERLAG ASCHENDORFF :—: Münster (Westfalen)

